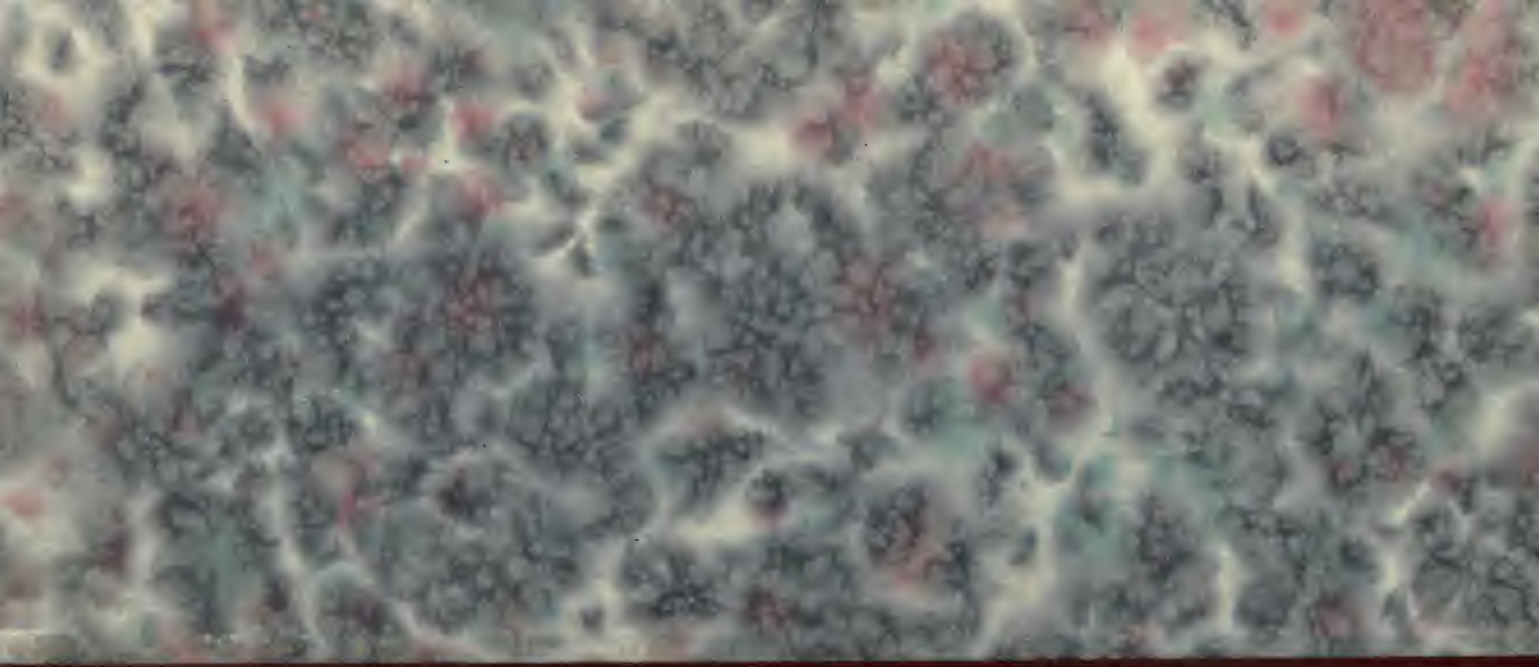


Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Domcap. u. Prof. Brockmann in Münster, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Coblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock, Kaltenbaeck in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Prof. G. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Rideggen, Director Soekeland in Coesfeld, Dompredigter Em. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, D. Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Achtzehntes Heft.

Köln, 1836.
Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite

I. Ueber die Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik. Von D. Lentzen in Köln 1

II. Ueber sittliche Zurechnung. Von Prof. Esser in Münster. . 25

III. Ueber die Natur der Erbsünde. Ein Nachtrag zu der Abhandlung über diesen Gegenstand im 4. Hefte dieser Zeitschrift. Von Prof. J. J. Rosenbaum in Trier 60

IV. Ueber die Echtheit der Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Würdigung der neuesten Behauptungen über den Verfasser dieses Buches. Von D. Scholz 72

V. Ueber den Ursprung und die Einführung des Christenthums in Böhmen. Von D. Ritter 81

B. Recensionen.

I. Die Genesis (,) historisch-kritisch erläutert von P. v. Bohlen. Recensirt von F. C. Movers. (Schluß). 96

II. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Von D. F. C. Baur . 128

III. M. Minucii Felicis Octavius sive dialogus Christiani et Ethnici disputantium. — Octavius oder Schutzschrift für das Christenthum, ein Dialog des M. Minucius Felix. Neu herausgegeben ꝛc. von D. J. H. B. Lübkert 144

IV. Instructio practica Confessarii in compendium redacta a F. H. Zenner. 174

V. Massillon's Conferenz- und Synodalreden über die vornehmsten Pflichten der Geistlichen. Ins Deutsche übertragen ꝛc. von C. E. Reineck. 178

VI. Marienbüchlein. Gesänge aller Zeiten und Völker zu Ehren der allerseligsten Jungfrau. Ein Buch der Andacht und frommer Erhebung, herausgegeben von D. J. B. Rousseau . . . 184

VII. Die Predigerwahl zu Schwelm, oder: Begründet der mit den symbolischen Schriften der evangelischen Kirche nicht übereinstimmende Glaube eines Predigers einen rechtlichen Einspruch gegen seine gesetz- und ordnungsmäßig vollzogene Wahl? Eine Reihe von Aufsätzen für und gegen aus dem rheinisch-westphälischen Anzeiger, gesammelt und herausgegeben von D. H. Schulz 187

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 188

Ueber die Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik. Von D. Lentzen in Köln.

Wie in dem Staate und in der Familie, so hat das verflossene Jahrhundert auch in der Geistesbildung überhaupt eine große, durchgreifende Veränderung hervorgebracht. Namentlich ist die letztere aus den engern Kreisen, in welchen sie bis dahin geschlossen gehalten worden, herausgetreten und ist mehr Eigenthum aller Classen und Stände geworden. So günstig diese Veränderung an sich ist, so bleibt es doch immer beklagenswerth, daß dadurch nicht all das Gute und Vortreffliche zuwege gekommen ist, welches man Anfangs davon erwartet hat, und auch vielleicht davon hätte erwarten können. Denn die Wissenschaft, der Formen entbunden, welche ihr früher den directen Einfluß auf das Volk und die Nation raubten, sie aber auch vor der Mittelmäßigkeit, dem ungebildeten Leichtsinne mehr verwahrten und den Berührungen profaner Hände entzogen, sind in einer Zeit, wo das Corporative der Gesellschaft sich immer mehr vermischt, wo ein Jeder aus dem Kreise, den Geburt und Stellung um ihn gezogen, herausschreiten will, einer Alles verflachenden Willkür Preis gegeben, die den Vortheil, den dieselbe durch die Erweiterung ihres Gebiets erlangt, an ihrer Intensivität auf eine sehr empfindliche Weise wieder in Abzug bringt. Wer einen gewissen Grad gesellschaftlicher Bildung erlangt, sich die Gewandtheit erworben, mit einiger Auswahl seinen Antheil an der Masse von Ideen, die durch unsere großen Geister im Denken in Umlauf gesetzt worden, einzustreichen und zusammenzureihen, der wagt sich sofort an die schwierigsten wissenschaftlichen Probleme und spricht allenthalben mit einer Entschiedenheit und Kühnheit ab, von der man kaum weiß, ob man sie mehr bewundern oder bedauern solle. Der Unfug, den der h. Hieronymus in seinem Schreiben an Paulinus rügt, in welchem er sich gegen die unberufenen Schriftausleger seiner Zeit mit der ihm eigenthümlichen Kraft und Stärke des Ausdrucks erklärt, hat sich jetzt viel weiter aus-

gebreitet, und hat namentlich auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie sein Zelt sich aufgeschlagen. Puerilia sunt haec, schließt der Heilige seine Strafrede, et circulatorum ludo similia, docere quod ignores, immo ut cum stomacho loquor, ne hoc quidem scire quod nescias. Hier aber ist es vor Allem die Journalistik, in welcher uns diese Erscheinung entgegentritt und so viele Gelegenheit geboten wird, ohne innern Beruf, ohne innere Tüchtigkeit, ohne tiefere Kenntniß in einer halben Stunde über ein Werk den Stab zu brechen, dessen Ausarbeitung vielleicht jahrelanger Fleiß und unermüdetes Forschen zu Stande gebracht haben; Lob und Tadel zu sprechen nicht nach Verdienst, sondern wie die Rücksichten der Zuneigung und Abneigung es eingeben. Daß es unter solchen Umständen gerathen sei, immer von Neuem auf die Pflicht eines Beurtheilers hinzuweisen, immer wieder die Grundsätze der strengen wissenschaftlichen Kritik hervorzuheben und so viel wie möglich zur größern Beachtung und Anerkennung zu bringen, das wird Niemand in Abrede stellen, und eben hierin haben die nachfolgenden Betrachtungen den Grund ihrer Veröffentlichung und mögen wohlwollende Beurtheilung finden.

Vor Allem erhebt sich uns hier die Frage, welche denn die in Rede stehenden Grundsätze der Kritik seien, und wie dieselben mit Sicherheit und Bestimmtheit gefunden werden können. Es bedarf hier keines besondern Nachdenkens, um einzusehen, daß dieselben von dem Hauptzwecke der Kritik abhängig seien, und daher auch mit Rücksicht auf diesen gefunden und angegeben werden müssen. Denn daß die Kritik einen Zweck habe, wird Niemand in Abrede stellen, und daß mit Rücksicht auf diesen die Grundsätze derselben gefunden und angegeben werden müssen, das kann ebenfalls keinem Zweifel unterworfen sein. Fragt man aber, welcher dieser Zweck sei, so wird man ohne Zweifel antworten müssen: die Ausmittelung des Unerwiesenen und Falschen, und die Trennung desselben vom Erwiesenen und Wahren sei es, was die wissenschaftliche Kritik hauptsächlich bezwecke. Obgleich der Zweck der Kritik dadurch zunächst als ein negativer hervortritt, nämlich als Ausmittelung des Irrigen und Falschen und Trennung desselben vom Wahren und Wirklichen, so läßt sich

dennoch, wenn man diesen Zweck näher ins Auge faßt, eine positive Seite desselben gar nicht verkennen. Denn gerade dadurch, daß die Kritik darauf ausgeht, das Irrige und Falsche auszumitteln, dasselbe zu sondern vom Wahren und Wirklichen, gerade dadurch muß sie nothwendig auf letzteres, das sich etwa an ihrem Vorwurfe findet, geführt werden. Dieses muß sie ebenfalls dann hervorheben, und auf dasselbe an sich sowohl, als auch auf die Art und Weise, wie es behandelt und dargestellt worden ist, aufmerksam machen.

Es liegt am Tage, daß die Gegenstände der wissenschaftlichen Kritik sehr verschieden und mannigfaltig sein können; daher wird nach dieser Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit dieselbe sich auch verschieden und mannigfaltig gestalten. Weil hier nur allgemeine Grundsätze der Kritik sollen angegeben werden, d. h. solche Grundsätze, welche allezeit bei der wissenschaftlichen Kritik, wie der Stoff derselben auch immer beschaffen sein mag, zu befolgen sind: so kann natürlich auf diese Verschiedenheit der Kritik nach der Verschiedenheit des jedesmaligen Gegenstandes hier keine besondere Rücksicht genommen werden; in wie fern dieses etwa zur nähern Bestimmung derselben nützlich sein sollte, wird sich im Verlaufe an seinem Ort ergeben.

Haben wir es mit der Kritik in Ansehung ihres Gegenstandes auch bloß im Allgemeinen zu thun, so bedarf jedoch dieses Allgemeine noch einer nähern Bestimmung. Die Gegenstände der wissenschaftlichen Kritik im Allgemeinen bilden wissenschaftliche Aufsätze, Bücher oder ganze Werke. Soll aber wirklich ein Aufsatz oder ein Buch oder ganzes Werk das Prädicat der Wissenschaftlichkeit ansprechen können, so wird erfordert, daß der Verfasser desselben sich gerade der eigenthümlichen Erkenntnißprincipien oder der Erkenntnißquellen des Gegenstandes, welchen er behandelt, klar und bestimmt ist bewußt geworden, und daß er nach diesem Bewußtsein mit strenger logischer Folgerichtigkeit, unter jedesmaliger Berücksichtigung der natürlichen Beschaffenheit des Gegenstandes, welchen er behandelt, denselben aus jenen Principien oder Quellen mit aller möglichen Gründlichkeit und Vollständigkeit erörtert und dargestellt hat. Aber dieses ist noch nicht genug; er muß auch die Schwierigkeiten, an denen der Gegenstand leidet, nicht übergangen oder zugedeckt, sondern her-

vorgehoben und erledigt, und alle wirklichen und möglichen Einwürfe gegen seine Resultate beseitigt haben. Zudem muß er auch durch seine Arbeit die Wissenschaft weiter gefördert, er muß etwas geleistet haben, wie es bis dahin entweder in Ansehung seines Objectes oder der besondern Behandlungsweise noch nicht vorhanden war; wenigstens wird Beides mit vollem Rechte erwartet, wenn er seine Arbeit für das gelehrte Publicum bestimmte. Tragen nun einzelne Aufsätze, Bücher oder ganze Werke durchweg den eben beschriebenen Charakter an sich, so bekommen solche eben deßwegen den Namen der wissenschaftlichen Aufsätze, Bücher oder Werke, welche ausschließlich für den Gelehrten bestimmt sind, im Gegensatze der unwissenschaftlichen, welche bestimmt sind, die Ergebnisse gelehrter Forschungen unter die Masse des Volkes zu bringen, und dadurch dessen Belehrung, Aufklärung, Besserung und Veredelung bezwecken. Ob nun aber irgend eine Abhandlung oder ein Buch oder auch ein ganzes Werk mit Recht in die Reihe der wissenschaftlichen gestellt werde, also, ob dasselbe wirklich den Charakter wahrer Wissenschaftlichkeit an sich trage, oder gar unter dem vorgehaltenen Scheine derselben grobe Unwissenschaftlichkeit, mithin Seichtigkeit, Flachheit, Irrthum und Falschheit verborgen liege, dieses zu untersuchen und darzuthun, ist eben die wichtige und unerläßliche, aber auch schwierige Aufgabe der Kritik. Ergibt sich nun im Wege derselben, daß eine Schrift wirklich mit Recht eine wissenschaftliche genannt werde, so sagen wir, sie habe wissenschaftlichen Werth; findet sich aber das Gegentheil, so sagen wir, sie habe keinen wissenschaftlichen Werth, ja, sie habe sogar wissenschaftlichen Unwerth, weil sie weder in der Sache noch in der Form die Wissenschaft fördert, indem in derselben etwas geliefert wird, was in Ansehung des Stoffes und der Form in andern bereits besser vorhanden ist, oder weil sie dieselbe bewußt oder unbewußt hemmt, oder ihrer Tendenz nach derselben entgegen arbeitet. In letzterer Beziehung können wir die Aufgabe der Kritik auch dahin bestimmen: sie solle entscheiden über den wissenschaftlichen Werth oder auch Unwerth einzelner Aufsätze, Bücher oder ganzer Werke.

Wenn man nun daran geht, die bezeichnete Aufgabe an irgend einem Gegenstande zu lösen, so kann man entweder

seine Aufmerksamkeit auf die einzelnen Gedanken und Sätze wenden, oder auch auf die Verbindung derselben zu einem großen Ganzen, insbesondere dann vorzugsweise auf den Zusammenhang desselben mit seinen Erkenntnißquellen oder Erkenntnißprincipien. In dieser Hinsicht theilt sich dann die Kritik in zwei besondere Arten. Die erstere nennt man bekanntlich die niedere, die letztere die höhere Kritik. Die letztere wollen wir besonders ins Auge fassen und die Grundsätze derselben anzugeben suchen.

Aber welche sind denn die kritischen Grundsätze, um welche es wirklich hier sich handelt? Dieselben will ich in ihrer natürlichen Aufeinanderfolge als unmittelbar einleuchtende angeben, jedoch dem jedesmaligen, um das unmittelbar Einleuchtende und zugleich die Anwendung desselben handgreiflich zu zeigen, einige Erläuterungen und Auseinandersetzungen hinzufügen. Der erste ist folgender:

Der Kritiker suche zuvörderst dasjenige, was er kritisiren will, sowohl im Ganzen als in allen seinen Theilen, gerade in dem Sinne zu verstehen, in welchem es der Verfasser wirklich verstanden hat.

Die Wahrheit dieses Grundsatzes und die Nothwendigkeit der Befolgung desselben bei der Kritik muß Jedem in die Augen fallen. Jedoch will ich zufolge meines oben erwähnten Vorhabens zur Verdeutlichung desselben Einiges hinzufügen. Gesetzt einmal, der Kritiker hätte seinen Stoff entweder im Ganzen oder im Einzelnen nicht richtig, gerade wie er vorliegt und in dem Sinne des Verfassers, verstanden, und sofort denselben miß-, rücksichtlich falsch verstanden: so wird er da, wo er vorgeblich Falsches und Irriges ausmittelt und es als solches beweiset, etwas Anderes als falsch und irrig ausmitteln und beweisen, als dasjenige ist, was behauptet wird. Dadurch wird dann, abgesehen von der großen Ungerechtigkeit, die der Kritiker sich zu Schulden kommen läßt, und sofort von der großen Sünde, welche er an der Sache der Wahrheit begeht, auch der Zweck der Kritik gänzlich verfehlt. Es wird auch wenigstens leicht, wenn nicht gar nothwendig, dem Kritiker das Wahre und Wirkliche entgehen; er wird dasselbe aus unrichtigen Auffassungen und Mißverständnissen für falsch halten und als sol-

ches ausgeben. Der Kritiker macht endlich obendrein vor jedem Einsichtsvollen sich lächerlich und verächtlich; denn er kritisirt unter solchen Umständen nicht den von ihm vorgenommenen Gegenstand, sondern die Ansicht, welche er von demselben sich gebildet und in denselben hineingetragen hat. Freilich läßt sich nicht läugnen, daß das Verständniß einer wissenschaftlichen Schrift, insbesondere eines philosophischen oder auch eines andern Systemes, großen Schwierigkeiten unterworfen ist. Denn man muß, um jenes zu erreichen, fast seines eigenen Denk- und Erkenntnißkreises sich entäußern, man muß in die Vorstellungsweise und den Gedankengang desjenigen Verfassers, dessen Werk man verstehen und einer Kritik unterwerfen will, von den ersten Grundsätzen zur Durchführung derselben, bis zu ihren höchsten Resultaten eingehen und allenthalben auf das genaueste und bestimmteste sich orientiren. Nur in dieser Weise kann man zum Verständnisse eines Werkes gelangen, nur in dieser Weise kann man die Gefahr des Mißverständnisses vermeiden. Darum muß denn derjenige vorzugsweise, welcher irgend einen Gegenstand seiner Kritik unterwerfen will, sich dem durchaus nothwendigen, aber wahrlich schwierigen Geschäfte unterziehen, den Stoff seiner Kritik gerade, wie er da liegt, in dem Geiste des Verfassers sich erzeugt hat und aus demselben hervorgegangen ist, aufzufassen und als solchen sich zu einem klaren und bestimmten Bewußtsein zu erheben. Wer dieses aber nicht kann, oder das Mühsame einer solchen Arbeit scheut, der soll billig auch nicht kritisiren. Aber auch darauf muß der Kritiker bei dem Geschäfte des Verstehens ausgehen, die Grund-Idee eines Aufsatzes, eines Buches oder eines ganzen Werkes richtig und bestimmt aufzufassen, sodann sehen, wie diese Idee von dem Verfasser ist behandelt, dargestellt und durchgeführt worden. Endlich muß er berücksichtigen, welche Stellung der Verfasser der behandelten Idee in der wissenschaftlichen Disciplin, wozu sie ihrer Natur nach gehört, und welche Stellung er ihr überhaupt zu irgend einer Wissenschaft gegeben hat. Hat der Kritiker alles dieses bewerkstelligt, erst dann kann er zum richtigen Verständnisse seines Stoffes gekommen sein.

Die Befolgung des bis dahin erörterten Grundsatzes, nämlich das richtige Verstehen des Stoffes aus und durch

sich selbst, ist im Grunde nur ein Untergeschäft der Kritik, aber ein durchaus nothwendiges. Denn dadurch wird es dem Kritiker erst möglich, seinen wahren Zweck zu erreichen; er wird dadurch in den Stand gesetzt, seine Aufgabe der Wahrheit und Gerechtigkeit gemäß zu lösen; er wird sofort fähig sein, der Wissenschaft den Dienst zu leisten, den er als Kritiker leisten soll. Nun kommt das Hauptgeschäft der Kritik, welches oben im Allgemeinen bereits angegeben wurde und nun näher bezeichnet werden kann. Hat nämlich der Kritiker seinen Stoff richtig und bestimmt, gerade wie er im Geiste des Urhebers sich erzeugt und aus demselben ist hervorgegangen, und auch das wissenschaftliche Verhältniß desselben aufgefaßt, oder mit andern Worten: hat er dasjenige, was er kritisiren will, sowohl an sich als in allen seinen wissenschaftlichen Beziehungen, richtig verstanden, so entsteht die Frage: ob der in seiner besondern Form eben vorliegende kritische Stoff auch wissenschaftlichen Werth und Wahrheit enthalte, insbesondere ob die Wahrheit desselben vom Verfasser im Wege der Wissenschaft ist dargethan worden; also zuvörderst, ob man, ausgehend von den Erkenntnißquellen oder den Grundprincipien des Verfassers, durch logische Folgerichtigkeit nothwendig zu den Resultaten kommen müsse, zu welchen er gekommen ist.

Wie soll man dieses nun erkennen? Ohne Zweifel durch folgenden zweiten kritischen Grundsatz:

Man kritisire zuvörderst jedes wissenschaftliche Werk aus sich selbst.

Bei dieser Kritik muß man zunächst nach den Erkenntnißquellen oder den Grundprincipien eines Werkes sich umsehen, und dann, ob alles dasjenige wirklich in demselben, was, und gerade so, wie der Verfasser es aus ihnen entnommen und abgeleitet habe, enthalten sei. Aber jene können bisweilen gar nicht oder nicht bestimmt genug angegeben sein. In diesem Falle muß man zunächst an die Resultate des Verfassers sich wenden und durch einen zurückschreitenden Gang die Grundansichten und Grundsätze desselben aufzufinden suchen. In diesem Verfahren liegt aber gerade, wo es nothwendig ist, eben so sehr die Hauptschwierigkeit als die Hauptstärke der Kritik; darum muß

man sich diesem Verfahren mit aller Vorsicht und Behutsamkeit, mit gänzlicher Entäußerung aller eigenen, besonders vorgefaßten Meinungen unterziehen; der Geist sei bei diesem Geschäft eine wahre tabula rasa, auf welcher sich nur die Gedanken und Ideen des zu kritisirenden Verfassers abdrücken. Ist man aber zu den Grundprincipien eines Werkes und sofort zu den Grundansichten des Verfassers, auf welche Weise auch immer, gekommen, so sehe man, ob sich von diesen aus mit absoluter logischer Nothwendigkeit ergebe, was vom Verfasser wirklich für solche Ergebnisse ausgegeben wird. Dasjenige nun, was im Wege dieser logischen Nothwendigkeit mit dem Verfasser als übereinstimmend gefunden wird, gilt als logisch oder formal Wahres und hat als solches wissenschaftlichen Werth; was aber als nicht übereinstimmend gefunden wird, gilt als ein solches Falsches und hat wissenschaftlichen Unwerth; für die objective oder materiale Wahrheit oder Falschheit kann daraus nichts gefolgert werden. Denn möchte der Verfasser aus seinen Grundprincipien auch Alles mit der strengsten logischen Consequenz abgeleitet haben, so würde ja doch, wenn die Grundprincipien unwahr wären, es nothwendig eine gleiche Bewandtniß mit allem daraus Abgeleiteten haben müssen. Ist der Verfasser aber in Ansehung seiner Principien inconsequent geworden, so könnte ja in dem Falle, welche Principien auch immer zu Grunde liegen sollten, das aus ihnen folgerichtig Abgeleitete zwar nicht ihretwegen wahr sein, jedoch wohl wegen anderer. Die Inconsequenz eines Werkes beweis't daher nur die wissenschaftlichen Mängel und Gebrechen, also den formalen wissenschaftlichen Unwerth desselben, keineswegs aber, daß dasselbe sowohl im Allgemeinen als im Besondern durchweg absolut Falsches enthalte; gleichwie Consequenz nur den formalen wissenschaftlichen Werth, keineswegs aber die absolute Wahrheit desselben beweiset.

Bei der Kritik des Verfassers aus sich selber muß vorzugsweise die Beweisführung desselben scharf ins Auge gefaßt, insbesondere darauf gesehen werden, ob diese eine solche ist, wie sie sowohl die Grundansicht des Verfassers, als auch die Natur des behandelten Gegenstandes und dessen Erkenntnißquellen oder Grundprincipien erfordern; ferner ob dieselbe eine analytische oder synthetische ist, und ob sie

gerade diese oder jene sein muß und keine andere *). Wenn nun der Kritiker untersucht hat, ob der Verfasser gerade die Beweisart gewählt, welche er zufolge seiner Grundansicht über die Natur des behandelten Gegenstandes, ausgehend von dessen eigenthümlichen Erkenntnißquellen oder Grundprincipien, wählen mußte, so hat er ferner zu prüfen, ob der Verfasser den Beweis auch bis zur Vollendetheit durchgeführt; ferner, ob er in demselben wesentliche oder doch erhebliche Mittelglieder übersprungen, oder ob er gar fremdartige Elemente in denselben eingeschoben habe. Bei dieser Prüfung des Beweises muß darauf noch besonders Bedacht genommen werden, ob der Verfasser auch die Gründe und Gegengründe gegen einander gehörig abgewogen, und ob dieses gerade da von ihm geschehen, wo er das Gewicht der Gründe besonders hervorhob und geltend machte; also, ob er, wo er etwas beweiset, bloß die Gründe für dasjenige, was er beweisen will, anführt, dabei aber die Gegengründe gänzlich verschweigt, oder, wo er etwas bestreitet, nur der Gegengründe erwähnt, auf die Gründe aber nicht die geringste Rücksicht nimmt. Denn es kann doch keinem Zweifel unterworfen sein, daß alles dasjenige, was den Gründen wahrhaft und wirklich entgegen steht, das Gewicht derselben nach Maßgabe der Umstände entweder sehr vermindere oder gänzlich aufhebe. Ein Beweis daher, welcher bloß aus Gründen geführt würde, ohne der Gegengründe zu gedenken, wäre wenigstens ein einseitiger, wenn auch nicht gerade ein unhaltbarer. Darum müssen die Gegengründe da erwogen werden, wo die Gründe in ihrer ganzen Stärke aufgeführt

*) Beiläufig möge hier die Bemerkung stehen, daß ein analytischer und synthetischer Beweis wohl zu unterscheiden ist von einer analytischen und synthetischen Methode. Alle Beweise, welche beruhen auf dem Satze des Widerspruchs und der Einerleiheit, also alle Verstandesbeweise, sind analytische. Dies gilt besonders von den Beweisen der reinen Mathematik und der Logik, in so fern letztere nur Verstandesprincipien an der Spitze hat. Dagegen sind die Beweise, welche irgendwie beruhen auf dem Satze des zureichenden Grundes, also alle Vernunftbeweise, synthetische, wie sehr auch immer die analytische oder untersuchende Methode in der Bildung und Gestaltung derselben vorherrschend sein mag. Methode und Beweis können aber auch Beides zugleich, entweder analytisch oder synthetisch, sein.

werden. Wollte man hinterher die Gegengründe als Einwendungen vorbringen und beseitigen, so wäre dieses offenbar ein grober Fehler wissenschaftlicher Erörterung. Denn dadurch würde noch lange nicht das richtige Verhältniß beider erkannt und dargethan; sollte es aber auch geschehen, so würde dadurch nur eine unnütze Weitläufigkeit herbeigeführt werden. Keineswegs soll aber dadurch behauptet werden, daß am Ende einer Untersuchung keine Einwendungen vorgebracht werden dürfen; vielmehr bleibt dieses vollkommen bestehen; aber die Einwendungen sind wohl zu unterscheiden von den bloßen Gegengründen.

Was aber ist Gegengrund und was ist Einwendung? Gegengrund ist dasjenige, was meinem Grunde entgegensteht, oder wodurch das vom Grunde Gesetzte theilweise oder ganz wieder aufgehoben wird. Aber diese Erklärung ist eine bloße Worterklärung, es wird dadurch für den eigenthümlichen Begriff des Gegengrundes nichts gewonnen. Darum fragt es sich weiter: welcher ist denn der eigenthümliche und reale Begriff des Gegengrundes? Ich antworte: Gegengrund ist gerade dasjenige, was in denselben Erkenntnißquellen oder in denselben Erkenntnißprincipien sich findet, in welchen der Grund sich findet, und von welchem ausgehend man dasselbe ganz oder theilweise bestreiten kann, was man vom Grunde ausgehend behauptet. Muß nun gleich die Richtigkeit dieser Definition aus ihr selbst erhellen, so will ich doch dieselbe, um sie zur größern Anschaulichkeit zu erheben, durch einzelne Beispiele erläutern. Will Einer z. B. eine philosophische Wahrheit beweisen, so kann er solches nur, wie Jeder einsehen muß, aus philosophischen Principien, und zwar aus Gründen, welche in jenen Principien gelegen sind. Gegengründe können hier ebenfalls nur philosophische sein, und je nach Beschaffenheit des zu erweisenden Satzes können sie gesucht werden müssen, entweder auf dem ganzen Gebiete der Philosophie oder einem Theile derselben. Kämen nun, wo man einen solchen Beweis zu liefern versuchte, wirklich dergleichen Gegengründe vor, so müßten sie im Fortgange des Beweises an dem gehörigen Orte in Betracht gezogen werden und dort ihre Erledigung finden. Trägt man die Gegengründe hinterher als Einwendungen auf, so

beweis't dieses einen großen Mangel wissenschaftlicher Methode und Erörterung, wie oben gezeigt wurde. Will man dagegen eine historische Thatsache beweisen, so können die Gründe für dieselbe nur in der Geschichte liegen; eben so verhält es sich mit den Gegengründen *).

Was Gegengrund sei und welches Verhältniß derselbe zum Grunde habe, rücksichtlich in der wissenschaftlichen Erörterung haben müsse, ist bis dahin hinlänglich bezeichnet worden. Es fragt sich nun: was ist Einwendung und wie unterscheidet sich dieselbe vom Gegengrunde? Der Gegengrund steht dem Grunde gegenüber; mehre Gegengründe schwächen oder vernichten den aus den Gründen gebildeten Beweis. Anders bei der Einwendung. Diese kümmert sich gar nicht um den Beweis, sie greift das Resultat desselben an, als etwas, das mit andern Wahrheiten in Widerspruch steht. Aber die Gründe für diese Wahrheiten liegen auf einem andern Gebiete, als jene, aus welchen das von der Einwendung angegriffene Resultat hervorgegangen ist; die Einwendung hat daher ganz andere Erkenntnißquellen oder Principien, als die Gründe und Gegengründe; gerade darin besteht ihr Unterschied von den letztern. Weil die Einwendung gerade ein solches Verhältniß zu den Gründen und Gegengründen hat, darum kann sie im Fortgange des Beweises gar keine Beachtung finden, sondern erst bei dem Resultate desselben; mit diesem muß sie sich auf irgend eine Weise ausgleichen oder als eine unhaltbare verwerfen lassen. Behauptet z. B. Einer, die christliche Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes enthalte einen Widerspruch, so behauptet er dieses unbekümmert um alle meine Gründe für diese Lehre in den christlichen Offenbarungsquellen. Diese Behauptung enthält eine wahre Einwendung; auf ihre Unerweislichkeit oder sogar auf ihre offenbare Falschheit könnte

*) Wenn man gegen die obige Begriffsbestimmung des Gegengrundes einwenden wollte: „Gegengründe könnten sich nicht nur in den genannten Quellen, sondern in dem ganzen Gebiete der menschlichen Wahrheit finden; denn was einer anerkannten Wahrheit widerspreche, das könne uns nie als wahr gelten": so bemerken wir nur, daß das Gesagte seine volle Richtigkeit hat, wenn es nicht von einer allgemein wissenschaftlichen Methode, sondern von einer ganz besondern ausgesagt wird, z. B. von einer Methode, wie die Wahrheit des Christenthums zu erweisen.

man sich nur einlassen, nachdem man jene Lehre aus den christlichen Offenbarungsquellen erwiesen hat. Behauptete aber Einer, jene Lehre werde selbst in einzelnen Stellen der Offenbarungsquellen geläugnet, so müßte ich diese Stellen bei meinem Beweise berücksichtigen, weil mir dadurch wirkliche Gegengründe geboten würden. Es kann aber auch Fälle geben, wo wirkliche Einwendungen vor der Untersuchung abgethan werden müssen, oder doch füglich abgethan werden können; nämlich dann, wenn dasjenige, was ich in Frage stelle, seinem Begriffe nach als unmöglich geläugnet wird. Will ich z. B. etwas beweisen, das nach menschlichem Dafürhalten, aus welchen Gründen auch immer, für unmöglich oder unerweislich gilt, so muß ich zuvörderst auf die Möglichkeit oder auf die Erweislichkeit desselben schon deßwegen mich einlassen, um nicht Gefahr zu laufen, eine unnütze und gefährliche Arbeit zu unternehmen.

Hat der Kritiker nun die gesammte Beweisführung eines Werkes in der bezeichneten Weise geprüft; hat er berücksichtigt, ob in derselben auch die Gegengründe gehörig erwogen und alle wirklichen und möglichen Einwendungen gegen die Resultate derselben entweder mit ihnen wissenschaftlich ausgeglichen oder als unhaltbare verworfen sind: so ist er mit der Kritik des Werkes aus sich selbst oder mit der innern Kritik zu Ende gekommen; aber damit ist das Geschäft der Kritik noch immer nicht abgethan. Denn durch eine solche Kritik hat man nur den formalen wissenschaftlichen Werth oder auch den derartigen Unwerth erkannt, also nur die Consequenz oder die Inconsequenz desselben, ferner die wissenschaftliche Strenge und Gründlichkeit seines Verfassers oder auch dessen Leichtfertigkeit und Seichtigkeit. Ob aber das Werk materialen wissenschaftlichen Werth oder objective Wahrheit enthalte, kann dann noch nicht gefolgert werden, wenn der Verfasser desselben von seinem Standpunkte aus auch mit der strengsten Consequenz und der tiefsten Gründlichkeit verfahren ist. Der hier in Rede stehende Werth hängt offenbar von der wissenschaftlichen Grundansicht oder den Grundsätzen des Verfassers ab, welches vorzugsweise von philosophischen Aufsätzen gilt. Sind diese ganz oder theilweise falsch, oder ist ihre Wahrheit weder mittelbar noch unmittelbar zu erkennen, so muß es nothwendig auch

mit dem consequentesten Lehrgebäude, welches auf denselben errichtet ist, eine gleiche Bewandtniß haben. Bei der Frage aber nach der Wahrheit jener Grundsätze und deren Erkennbarkeit kann der Verfasser offenbar nicht aus sich selbst beurtheilt werden; denn hier ist ein Beurtheilen aus sich selbst ungedenkbar und sinnlos. Müßte man ja die Grundsätze des Verfassers mit sich selber vergleichen. Da würde es natürlich keinem Zweifel unterworfen sein können, daß dieselben mit sich selbst übereinstimmten oder absolut identisch wären; aber diese Uebereinstimmung könnte für deren Wahrheit nicht die geringste Bürgschaft leisten. Sollte sie dieses aber, so müßten uns die heterogensten und ganz entgegengesetzten Grundsätze für wahr gelten, weil doch jeder mit sich selbst übereinstimmt. Aber wie soll man denn hier den kritischen Stoff beurtheilen, oder nach welchen Grundsätzen die Wahrheit oder Falschheit der Principien desselben ausmitteln?

Man kritisire den Stoff in dieser Beziehung nach Grundsätzen, welche in der Wissenschaft allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben.

Daß dieses bei einer Kritik, welche die objective Wahrheit gewisser Grundansichten untersucht, geschehen müsse, kann keinem Zweifel unterworfen sein; auch sind darüber alle, welche eine solche Kritik für möglich halten, einverstanden. Aber welche jene Principien seien, darüber herrschen verschiedene, sogar gerade entgegengesetzte Ansichten. Einige läugnen gänzlich dergleichen Grundsätze, halten dieselben und sofort eine Kritik nach ihnen für unmöglich; Andere meinen, diese Grundsätze müßten sich jedesmal bei der wissenschaftlich kritischen Erörterung von selbst ergeben; Andere nehmen zwar wirklich dergleichen Grundsätze an, gehen aber in der Bestimmung des Wesens und des Inhaltes derselben wiederum weit aus einander.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß das Gesagte nur von philosophischen Principien gelten soll, nicht aber von positiven oder historischen; obgleich es meines Erachtens keinem Zweifel unterworfen sein kann, daß, wenn die erstgenannte Ansicht wahr wäre, folgerichtig alle positiven oder historischen Wissenschaften um ihre Wahrheit und innere

Geltbarkeit müßten gebracht werden. Der Geist des Menschen möchte dann immerhin noch eine Menge von positiv Gegebenem in sich aufnehmen können; aber ob er daran Wahres oder Falsches habe, könnte er nie wissen: es würde ihm aller Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit verschwinden, und es würde dem Wahn- und Aberglauben Thor und Thür geöffnet. Wie es dagegen bei positiven oder historischen Principien sich verhalten muß, wird sich im Verlaufe der Untersuchung ergeben.

Möchte es sich aber mit dieser Folgerichtigkeit nicht verhalten, wie es wirklich mit derselben sich verhält, so verdienen dennoch diejenigen, welche die Wirklichkeit allgemein gültiger und nothwendiger Grundsätze läugnen, wie in der Wissenschaft überhaupt, so insbesondere in der philosophischen, gar keine Beachtung. Der zweiten Ansicht zufolge sollen sich diese im Verlaufe wissenschaftlich-kritischen Erörterungen von selbst ergeben. Man glaubt auf diese Weise Einseitigkeit und Parteilichkeit zu vermeiden, in welche Fehler die Kritik, gerade auf diesem Standpunkte, leicht, und bisweilen ohne es selber zu wissen, verfällt. Diese Ansicht hat allerdings etwas Wahres an sich; jedoch ist dieses nicht der Art, daß es eine Norm in der Kritik begründen kann. Durch gründliches und tiefes Studium des Stoffes seiner Kritik kann man wohl auf die gültigen und nothwendigen Grundsätze geführt werden, nach welchen dieser Stoff in Ansehung seines innern Gehaltes selber beurtheilt werden muß. Aber daß man immer zu denselben kommen werde, darf man nicht mit Bestimmtheit erwarten. Kommt man aber auch wirklich zu denselben, so dürfte die Wahrheit dieser Grundsätze oft mehr gefühlt, als zur bestimmten und klaren Erkenntniß gebracht werden. Wollte man daher auf diese Weise die hier in Rede stehenden Grundsätze der Kritik finden, so würde man nur beweisen, daß man deren eigentliche Aufgabe — um welche es sich hier handelt — noch nicht sich zum klaren und bestimmten Bewußtsein gebracht habe. Der Kritiker wolle daher die Grundsätze nicht erst suchen, oder bei dem Studium des kritischen Stoffes das zufällige Auffinden derselben erwarten, sondern diese muß er so sehr in seiner Gewalt haben, daß er sie gleich mit Rücksicht auf die Natur des kritischen Stoffes hervorheben und anwenden

kann. So verschieden aber die Natur des kritischen Stoffes ist, eben so verschieden werden auch die kritischen Principien sein. Damit nun der Kritiker gerade die richtigen Principien anwenden und nach denselben seinen Stoff würdige und beurtheile, muß er besonders bemüht sein, seinen Stoff richtig zu erfassen und klar zu durchschauen, ehe er an das wirkliche Geschäft der Kritik geht.

Aber welche sind denn die Principien, von welchen bis dahin die Rede war? Man gibt für ein solches erstlich aus: die Uebereinstimmung eines Satzes oder einer Lehre mit allen andern Wahrheiten. „Wahr", sagt man, „ist, was keiner Wahrheit widerspricht, oder durchgängige Harmonie ist Kriterium der Wahrheit." Dieses Princip ist sehr alt, es findet sich schon bei Aristoteles und bildet sowohl den speculativen als kritischen Hauptgrundsatz der gesammten Scholastik. Wäre der Grundsatz ein solcher, welcher in der Erkenntniß und Beurtheilung der objectiven Wahrheit allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit hätte, so würde sich nach ihm das hier in Rede stehende kritische Verfahren leicht bestimmen lassen. Aber er ist kein solcher, nach welchem die objective Wahrheit erkannt und beurtheilt werden kann; er ist lediglich ein Grundprincip des Verstandes und enthält eine positive Anwendung von dem Satze des Widerspruches auf das ganze Gebiet der Wahrheit. Gleichwie Widersprechendes nicht als wahr gedacht und gehalten werden kann, so soll dagegen Nichtwidersprechendes, d. h. Einstimmiges, nicht Identisches, für wahr gehalten werden müssen. Dagegen ist zu bemerken, daß dieses keineswegs mit Nothwendigkeit gefolgert werden kann. Der Satz hat auch in jener positiven Anwendung durchaus noch einen negativen Charakter; er ist und bleibt ein formaler und kann aus diesem Grunde über die formale Wahrheit nicht hinausführen. Denn mag ich auch mit absoluter Nothwendigkeit Eines und dasselbe mit allem Andern übereinstimmend, d. h. einstimmig, nicht identisch, denken und halten müssen, so habe ich dadurch nichts mehr und nichts weniger, als daß alle hier zusammen gehaltenen und verglichenen Gedanken und Begriffe keinen Widerspruch involviren oder den Charakter der Einstimmigkeit an sich tragen; aber daß nun Jedes, weil es mit allem Andern übereinstimmt, d. h. einstimmig ist, objective Wahrheit enthalte, oder daß der

Gedanke nun auch ein real und nicht bloß ideal Gedachtes und Gehaltenes, und dem Begriffe ein Object entspreche, und gerade so, wie es in demselben gedacht wird, kann keineswegs gefolgert werden. Warum sollte es nicht möglich sein, daß etwas durchaus Falsches mit allem bis dahin als wahr Erkannten in der größten Uebereinstimmung sich befände? Oder ist es nicht gedenkbar, wenn ich auch alle möglichen Consequenzen aus einem zwar falschen, aber nicht als solchem erkannten Satze ziehe, daß ich dennoch auf keine Widersprüche mit andern Wahrheiten geführt werde? So wenig daher ein Princip des Verstandes überhaupt zur objectiven Wahrheit führen kann, eben so wenig kann ein solches, und sofort auch das hier in Rede stehende, bei der kritischen Beurtheilung derselben Anwendung finden. Es kann nur da in Betracht kommen, wo es sich um die formale Wahrheit, d. h. um die logische Folgerichtigkeit und Einstimmigkeit, handelt, und in dieser Hinsicht gehört es, in so fern es überhaupt in der kritischen Wissenschaft gebraucht werden kann, in die innere Kritik oder in die Kritik eines Stoffes aus sich selber.

Gesetzt aber, jenes Princip wäre seiner Natur nach zu dem Gebrauche wirklich geeignet, welchen man von demselben machen will: so könnte es dennoch wegen seines allzu großen Umfanges in der Wissenschaft keine Anwendung erhalten. Müßte man ja, um jenes Princip wirklich zu gebrauchen, im Besitze aller menschlichen Wahrheiten sein, wenigstens im Besitze von allem, was bis dahin als wahr gehalten wird. Nur dann erst könnte man etwas, das in Frage gestellt würde, damit vergleichen, und durch Nachweisung der Uebereinstimmung oder des Widerspruches, d. h. der Ausschließung, dessen Wahrheit oder Falschheit erweisen. Selbst aber auch dann noch, wenn alles mir Bekannte und unter den Menschen als Wahr Anerkannte mit meinem Denken und Erkennen in der höchsten Uebereinstimmung sich finden sollte, müßte ich nicht vermuthen, weil ich doch nicht im Besitze aller Wahrheiten bin, wenn mein Erkenntnißkreis sich erweitern würde, daß leicht jene Uebereinstimmung schwinde, ich in Widerspruch und Disharmonie gebracht und mit Einem Mal um alle Wahrheit kommen werde? Welcher endliche Geist wird sich aber in den Besitz so vieler, wenn auch nicht aller, Wahrheiten erheben? Und welcher wird, wenn er nicht im Zustande

innerer Verwirrung sich für unendlich halten sollte, die anmaßende Behauptung von sich aussprechen, daß er sich zu einem solchen Besitze der Wahrheit gebracht habe? Das bis dahin erörterte Princip ist daher auch wegen seines allzu großen Umfanges zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit gänzlich unbrauchbar.

Ein anderes Princip, wodurch die objective Wahrheit erkannt werden soll, ist folgendes: „Wahr ist alles dasjenige, zu dessen Fürwahrannahme ich durch die ob- und subjective Natur meines Geistes genöthigt werde." Es ist mir nicht unbekannt, daß Einige diesem Satze den Vorwurf einer zu großen Subjectivität gemacht haben, daß dadurch die Erkenntniß der Wahrheit lediglich vom Subjecte abhängig werde. Wir können diesen aber die Frage stellen: wie kommt ihr denn, die ihr diesem Grundsatze den Vorwurf der Subjectivität machet, zur Erkenntniß der Wahrheit? Könnt ihr euch denn eurer eigenen Subjectivität gänzlich entäußern und dieselbe in das rein Objective umschlagen? Ihr saget doch, daß ihr die Wahrheit erkennet, nach welchen Principien auch immer, dieses Erkennen ist doch etwas in euch selber, in eurem Geiste, also in eurem Subjecte, wenn ihr sonst nicht auf alle Subjectivität verzichten wollet; ihr erkennet auch ja durch euer eigenes Subject und durch kein anderes. Wie sollte denn euer subjectives Erkennen vor dem subjectiven Erkennen anderer Menschen einen Vorrang haben und einen andern Charakter der Objectivität, als das anderer Menschen? Sollten wir denn auf alles eigene Erkennen verzichten, um nur die Resultate des eurigen anzunehmen? Gesetzt, ihr erkennet sogar nach Grundsätzen, welche nach eurem Dafürhalten objective Gültigkeit haben, und ein solcher sei auch der oben widerlegte, „der allgemeinen Uebereinstimmung mit allen andern Wahrheiten"; so müsset ihr doch zuvörderst jene Grundsätze in euch aufnehmen und dieselben euch zum klaren Bewußtsein bringen, und dann erst könnet ihr nach denselben erkennen. Bekommt nun dadurch nicht die ganze Geistesoperation den Charakter der Subjectivität, welche ihr doch so sehr perhorrescirt?

So sehr nun jenes Princip der Nothwendigkeit als ein subjectives erscheint, so sehr auch immer dadurch die Erkenntniß der Wahrheit von dem Subjecte abhängig gemacht wird:

so hat dasselbe doch ebenfalls eine objective Seite und ebenfalls etwas allgemein Geltendes und für alle Subjecte dasselbe Seiendes. Die objective Natur des menschlichen Geistes ist ja eine an und für sich gesetzte, gerade so, wie sie gesetzt ist; alle ihre Thätigkeiten entstehen und laufen ab nach bestimmten Gesetzen; auch das Erkennen; subjectiv finde ich jene Thätigkeiten und deren Resultate in mir, und dieselben kommen mir dann zu einem bestimmten Bewußtsein. Jene Thätigkeiten gehen aber nicht lediglich aus dem objectiven Geiste hervor, sondern er wird dadurch veranlaßt, rücksichtlich genöthigt, durch die Einwirkung eines Objectes außer ihm; dadurch wird er nun gerade in jene bestimmte nothwendige Thätigkeit versetzt, deren Resultat ein nothwendiges Erkennen ist, und zwar ein solches oder ein solches. Die Einwirkung des äußern Objectes und die nothwendige Thätigkeit, in welche der objective Geist dadurch versetzt wird, welche nach Maßgabe ihrer Beschaffenheit ein Erkennen oder einen ganzen Proceß von Erkenntnissen zur Folge hat, ist gerade das Objective und allgemein Gültige an jenem Princip, und dieses ist bei allen Menschen dasselbe.

Wenn nun auch das Princip, in so fern es aus dem objectiven Geiste mit Nothwendigkeit entspringt, und der subjective Geist dieses nothwendigen Entspringens mit Nothwendigkeit sich bewußt wird, immer dasselbe bleibt: so kann es doch in Ansehung des erregenden Objectes oder mit Rücksicht auf die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft sehr verschieden sich gestalten. Ein Hauptunterschied ergibt sich leicht, wenn wir die Wissenschaften zuvörderst eintheilen in philosophische und in positive oder historische Wissenschaften. Was die letztern betrifft, so läßt sich für dieselben das kritische Verfahren leicht bestimmen. Positiv oder historisch wahr gilt mir alles dasjenige, was ich als solches erkennen muß. Dabei versteht es sich nun von selbst, daß diese positive Erkenntniß gerade aus der ihr eigenthümlichen positiven Quelle hervorgehen muß. Alles gilt mir nun als positive Wahrheit, was ich mit Nothwendigkeit als in den positiven Quellen derselben enthalten erkennen muß. So gilt mir eine positive Rechtslehre als wahr, wenn ich mit Nothwendigkeit erkenne, daß dieselbe in ihren eigenthümlichen Quellen wirklich enthalten ist. Deßgleichen muß mir eine positive theologische Lehre als

wahr gelten, wenn das Enthaltensein derselben in ihrer eigenthümlichen Quelle ebenfalls mit Nothwendigkeit erkannt wird. Dabei versteht es sich von selbst, daß vorher die Wahrheit dieser Quellen erkannt und gegen jede Einwendung sicher gestellt sein muß. Will ich nun Leistungen im Gebiete positiver Wissenschaften in Ansehung ihrer materialen Wahrheit einer kritischen Beurtheilung unterwerfen: so habe ich nur mein besonderes Augenmerk darauf zu richten, ob dasjenige, was in diesen Leistungen als positive Lehre vorgetragen wird, auch in den Erkenntnißquellen derselben enthalten, und gerade so, wie es vorgetragen wird. Das gesammte kritische Verfahren auf dem Gebiete positiver Wissenschaften nebst den Grundsätzen desselben ist hiedurch im Allgemeinen bezeichnet.

Ich komme nun zur nähern Angabe der kritischen Principien auf dem Gebiete der Philosophie. Nachdem das obige Allgemeine feststeht, ist diese Angabe nicht so schwierig, als das sonst scheinen könnte; jedoch auch nicht gerade so leicht, als bei den positiven Wissenschaften. Obige objective Nothwendigkeit, etwas als wahr zu erkennen, rücksichtlich anzuerkennen, muß jedesmal im unmittelbaren Bewußtsein des Menschen gefunden werden; zugleich muß sich dann auch zeigen das äußere Object, wie es auch immer beschaffen sein mag, wodurch der ob- und subjective Geist mittelbar oder unmittelbar in jene Nothwendigkeit versetzt und darin fortwährend erhalten wird. Der philosophische Kritiker hätte also da, wo ihm eine philosophische Leistung zur Beurtheilung geboten wird, nur zu fragen, ob er zufolge des Zeugnisses des unmittelbaren Bewußtseins auf dem Standpunkte, den sein Verfasser eingenommen, durch eben dasselbe Object zu denselben Erkenntnissen und Anerkennungen, welche in jenen Leistungen enthalten sind, genöthigt werde oder nicht. Ja, er könnte auch den Standpunkt seines Verfassers selbst in Frage stellen. Um diese Frage zu beantworten, müßte er darauf Acht haben, ob mit Rücksicht auf die Natur der Sache und den natürlichsten Entwickelungs- und Bildungsgang der Menschen auch gerade der Standpunkt ist eingenommen worden, welcher mit Nothwendigkeit, jener beiden Rücksichten wegen, genommen werden muß. Das Urtheil des Kritikers mag hier ausfallen, wie es will, er darf es bei dem bloßen Behaupten nicht bewen-

den lassen: er muß für dasselbe haltbare und einleuchtende Gründe angeben.

Ich gehe nun zu dem schwierigsten Punkte der materialen philosophischen Kritik, nämlich zu der Frage, welche die allgemein gültigen und nothwendigen Grundsätze auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie seien, nämlich der Metaphysik *) in ihrem Unterschiede von der Logik, der empirischen Psychologie u. s. w. Unter der eigentlichen Philosophie, oder der Philosophie im engsten Sinne des Wortes, verstehen wir jene Wissenschaft, welche die Untersuchung über die Realität der Begriffe — der Verstandes- und Vernunftbegriffe — lediglich zu ihrem Zwecke hat. Die Begriffe können aber in einem doppelten Sinne als real gedacht werden: erstlich an und für sich, zweitens in Beziehung zu den dadurch bezeichneten Objecten. In dem erstern Sinne wird der Begriff lediglich gedacht, in wie fern er nämlich im denkenden und begreifenden Geiste entsteht und besteht; sein wirkliches Sein als solches im Geiste ist hier seine Realität. In dem Begriffe liegt aber auch etwas Begriffenes oder etwas durch denselben Bezeichnetes, oder der Begriff wird, um mich deutlicher auszusprechen, auf die durch die sinnliche Anschauung und das reine Denken gelieferten Objecte angewendet, und diese werden unter ihn befaßt; daher fragt es sich zweitens: ob die unter den Begriff befaßten Objecte auch wirklich seien und gerade so seien, wie sie darunter sind befaßt worden **).

Alle Begriffe theilen sich aber zuvörderst in theoretische und praktische oder in Erkenntniß- und Zweckbegriffe; daher zerfällt denn auch die eigentliche Philosophie in die theoretische und die praktische. Die Entwickelung und Angabe aller dieser Begriffe im Besondern gehört nicht hieher, wohl aber der Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Begriffen.

*) Es ist mir nicht unbekannt, daß der wirkliche Unterschied zwischen Logik und Metaphysik geläugnet werde. Mit welchem Rechte, muß nach den erörterten Grundsätzen entschieden werden.

**) Sollte die Aufgabe der Philosophie auch anders gestellt werden müssen, so müßte die hier in Rede stehende Kritik dieses nachweisen. Dieses kann aber auf unsere Untersuchung über die allgemein gültigen und nothwendigen Grundsätze nicht von erheblichem Einflusse sein. Diese Grundsätze, weil sie im Wesen des menschlichen Geistes liegen müssen, bleiben auch dann noch dieselben oder können höchstens einer besondern Modification unterworfen werden.

So verschieden und mannigfaltig die Entstehung und der Gebrauch der theoretischen Begriffe auch immer sein mag, so haben doch alle das Gemeinsame, daß wir nach dem gewöhnlichen Dafürhalten dadurch zu einer Welt kommen, welche unserm Erkennen vorangeht und durch dasselbe erst gefunden wird; also, daß unsere Erkenntnißbegriffe durch diese Welt theils veranlaßt, theils mittelbar oder unmittelbar dadurch bewirkt wurden. Es entsteht aber bei einigem Nachdenken die für die Philosophie eben so wichtige als schwierige Frage: ob denn wirklich jene Welt unsern Erkenntnissen vorangehe und unabhängig von denselben existire, und ob sie gerade so von uns sei erkannt worden, rücksichtlich erkannt werden könne, wie sie wirklich sei; oder ob nicht jene Welt durch unser Denken und Erkennen gesetzt werde, wenigstens in so fern gesetzt werde, als wir sie so und nicht anders anschauen, denken und erkennen.

Es wird nun über die Lösung dieses Problems irgend eine wissenschaftliche Untersuchung geboten, und man will daran gehen, dieselbe in Ansehung ihres objectiven Gehaltes kritisch zu würdigen; von welchen Principien soll man hier ausgehen? Offenbar von solchen, welche allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben, also von solchen, zu deren Annahme wir durch die ob- und subjective Natur unseres Geistes absolut genöthigt werden; welche diese aber seien, das ist eben der Punkt, um welchen noch heute der Hauptstreit in der Philosophie sich dreht. Gewöhnlich wird eine solche Leistung von jedem Philosophen von dem Standpunkte des eigenen oder des angenommenen Systemes kritisch beurtheilt; nur müßte es höchst seltsam zugehen, wenn eine solche Beurtheilung nicht an Einseitigkeit und Parteilichkeit leiden sollte. Wie ist aber diese Einseitigkeit und Parteilichkeit zu vermeiden? Es scheint beinahe unter den Menschen nicht möglich zu sein. Man könnte versucht werden, in diesem Umstande das Mittel zu erblicken, damit die Philosophie immer in ihrer Frische und Lebendigkeit erhalten werde, damit kein philosophisches System jemals zur allgemeinen Anerkennung und Herrschaft gelange, welches die gleichzeitige und spätere Generation zu lernen und sich anzueignen hätte, wodurch das eigene Philosophiren ganz in Abnahme kommen würde. Das über die Philosophie Gesagte gilt auch mehr oder min-

der von den positiven Wissenschaften, und muß von denselben gelten, weil die Philosophie selbst und ein Wechsel in ihr schwerlich jemals ohne bedeutenden Einfluß auf die positiven Wissenschaften bleiben werden. Wie aber, wenn das sich so verhält: so wird ja Wahres und Falsches in der Wissenschaft und namentlich in der Philosophie gleiches Recht auf Anerkennung haben! man wird kein untrügliches Mittel besitzen, das Wahre zu finden, das Falsche zu meiden! selbst da, wo man Falsches ausscheiden will und wirklich ausscheidet, muß man sich doch im Geheimen gestehen, daß dieses wenigstens theilweise auf dem Wege der Einseitigkeit und Parteilichkeit geschehen werde und wirklich geschehe!

Aber sollte denn jene Einseitigkeit und Parteilichkeit gar nicht zu vermeiden sein? Dieses wird davon abhangen, ob in dem Menschen keine Grundsätze gelegen sind, welche allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit haben. Der Kritiker beantworte sich daher mit aller Wahrheitsliebe und aller Unparteilichkeit die Frage nach jenen Grundsätzen. Für allgemein gültige können ihm aber nur die absolut nothwendigen gelten. Ein Anderes ist gegenwätig nicht mehr gedenkbar, wodurch die allgemeine Gültigkeit sollte erkannt werden. Es handelt sich hier lediglich um die Wahrheit der Principien der Philosophie. Diese Principien können erstlich unmittelbar a priori gegeben sein, so daß sie dem gewöhnlichsten Selbstbeobachter gleich auffallen und zum Bewußtsein kommen müssen; oder sie können mittelbar gegeben sein und daher erst durch eine philosophische Deduction gefunden werden. Der Kritiker hat also erstlich darauf zu sehen, welche philosophische Principien an der Spitze stehen und wie von diesen Principien aus die Aufgabe der Philosophie gefaßt und gelöset worden. Gesetzt, es stehen vorgeblich unmittelbar a priori gegebene Principien an der Spitze: so hat er zuvörderst die Frage zu erheben, ob diese auch wirklich solche seien, und ob ihnen zufolge die Aufgabe richtig sei gefaßt und gelöset worden. Müßte er die erste Frage verneinen, so dürfte er bei dem bloßen Läugnen des aprioriſchen Gegebenseins nicht stehen bleiben; er müßte, wo möglich, weiter gehen und zeigen, daß die vorgeblich unmittelbar a priori gegebenen Principien solche nicht sein können; daß es entweder solche gar nicht oder andere gebe. Müßte er aber die Frage bejahen, so müßte

er doch noch die Fassung und Lösung der Aufgabe, wenigstens die Art und Weise davon, einer kritischen Untersuchung unterwerfen. Stehen aber solche Principien an der Spitze, welche erst zufolge einer philosophischen Deduction sind gefunden worden, so muß er zuvörderst diese Deduction in Untersuchung nehmen und über deren Wahrheit und Richtigkeit entscheiden. Erstlich, kann nun der Kritiker mit seinem Verfasser übereinstimmen: so hat er nur noch die fernere Frage über die Fassung und Lösung der Aufgabe zu beantworten; zweitens, kann er nicht mit demselben übereinstimmen: in diesem Falle muß er einen Fehler in der Deduction entdeckt haben, welcher der Art ist, daß bei Vermeidung desselben ganz andere Principien sich herausstellen, als der Verfasser angegeben hat; in diesem Falle darf der Kritiker es bei dem bloßen Behaupten keineswegs bewenden lassen: er muß jenen Fehler klar und deutlich hervorheben und dadurch die Nichtigkeit jener Angabe nachweisen. Befolgt der Kritiker mit aller Strenge diese Grundsätze, so ist nicht abzusehen, warum er nicht Einseitigkeit und Parteilichkeit in seinem Verfahren vermeiden sollte; besonders wird er nach diesen Grundsätzen im Stande sein, zu urtheilen, ob die Aufgabe der theoretischen Philosophie so gestellt und gelöset ist, wie sie einzig und allein nach der Natur des menschlichen Geistes gestellt und gelöset werden kann.

Wie soll endlich der Kritiker auf dem Gebiete der praktischen Begriffe verfahren? Um dieses Verfahren ins volle Licht zu setzen und gegen Mißverständnisse zu verwahren, will ich die eben erwähnten praktischen Begriffe etwas näher bezeichnen. Früher wurde schon bemerkt, daß jene Welt, welche uns durch die theoretischen Begriffe vorgestellt wird, noch dem gewöhnlichen Dafürhalten derselben vorangeht, also daß wir durch diese Begriffe eine bereits vorhandene Welt finden. Anders ist es mit den praktischen Begriffen. Sie führen uns nicht zu einer bereits wirklichen Welt, sondern sie zeigen uns im Begriffe eine Welt, die erst an uns wirklich werden soll. Dieselben entspringen aus der objectiven Natur des menschlichen Geistes, werden dann von dessen subjectiver Natur erfaßt und demselben zur Realisation vorgehalten; oder, w. d. i., der im Begriff enthaltene Zweck entspringt aus der Objectivität des Geistes und kommt sodann unter irgend

einem Begriffe der Subjectivität zum Bewußtsein. Aber diese Begriffe sind theils solche, welche der Mensch wegen seiner objectiven und subjectiven Geistesnatur schlechthin realisiren muß, wenn er nicht in innern Zwiespalt und sofort in ein gänzliches Zerwürfniß mit sich selber gerathen will; dann aber sind sie noch theils solche, welche er realisiren kann oder auch nicht, ohne daß ein solcher Zwiespalt erfolgte. Die erstern bilden das Gebiet der philosophischen Religions- und Sittenlehre, in so fern sie schlechthin gebotene, aber nicht in so fern sie etwa angerathene sind; die letztern das der Rechtslehre.

Fragt man nun nach der objectiven Wahrheit dieser Begriffe, so kann diese Frage nicht den Sinn haben, wie bei den meisten theoretischen Begriffen: ob der Begriff nämlich mit dem, was durch denselben vorgestellt wird, übereinstimme, und ob das Vorgestellte gerade so sei, wie es durch den Begriff vorgestellt wird; sondern es kann lediglich gefragt werden: ob die Zweckbegriffe als solche, wie sie vorgegeben werden, auf der etwa bezeichneten Bildungsstufe des menschlichen Geistes sich wirklich ergeben, und gerade so ergeben, wie sie angegeben worden sind. Zwar ist die Frage in dem erstern Sinne: ob die wirklich im Leben bestehende praktische Welt auch mit den realen praktischen Begriffen übereinstimme, keineswegs unmöglich; aber diese Frage ist keine für die Kritik der praktischen Begriffe, sondern für das Leben und das Gewissen des Individuums; sie kann höchstens eine für jene Wissenschaften werden, welche bestimmt sind, die praktischen Ideen ins Leben einzuführen.

Geht nun der Kritiker an die Beurtheilung einer Bearbeitung praktischer Begriffe, so kann er sich nur, wenn diese in wissenschaftlicher Form abgefaßt ist (worüber die innere Kritik zu entscheiden hat), an die Grundlage dieser Bearbeitung wenden. Darauf hat er dann besonders zu sehen, ob alles dasjenige, was dieselbe enthält, wirklich in der objectiven Menschennatur liege und gerade auf dem Standpunkte sich ergebe, den der Verfasser eingenommen; ferner, ob dasselbe von der subjectiven erfaßt und dem Menschen zur Verwirklichung vorgehalten werde, gerade so, wie der Verfasser es angegeben habe. Findet er alles dieses, so enthält die in Untersuchung genommene Grundlage objective Wahrheit und

allgemine Gültigkeit; findet er aber dasselbe nicht, so kann unmöglich jene Grundlage von dem Kritiker als objectiv wahr und allgemein gültig angenommen werden. Der Kritiker mag nun hier in ein Verhältniß zu seinem Verfasser kommen, in welches auch immer, jedenfalls darf er es nicht bei der Behauptung bewenden lassen, die Angaben des Verfassers seien ganz oder theilweise falsch. Er muß nun weiter gehen, er muß die Quelle des Irrthums aufsuchen und namhaft machen. Zu dem Ende muß er zeigen, entweder daß der Verfasser Versehen begangen, oder daß er den richtigen Gesichtspunkt verfehlt hat, oder von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Auf diese Weise wird der Kritiker in den Stand gesetzt werden, unter Umsicht und Vorsicht seine Aufgabe vollends zu lösen. — Hiedurch halte ich die kritischen Grundsätze, in so fern dieses in allgemeinen Andeutungen geschehen kann, für hinlänglich bezeichnet.

Ueber sittliche Zurechnung. Von Professor Esser in Münster.

§. 1. Es ist bereits anderswo ausführlich gezeigt, daß das höchste Moralprincip folgendes sei:

> Achte die Menschenwürde, d. i. die Intelligenz, die Freiheit und die Fähigkeit für rücksichtslose Theilnahme in dir und in Andern, und suche sie auf Grund dieser Achtung in dir und in Andern rein darzustellen, zu erhalten und zu vervollkommnen!

Dieses Princip ist theils gebietend, in so fern es uns die reine Darstellung und Erhaltung, theils rathend, in so fern es uns die immer größere und größere Vervollkommnung und Veredlung der Menschenwürde über die (gebotene) reine Darstellung und Erhaltung hinaus zum Zwecke setzt. Ebenfalls ist dieses Princip theils material, in so fern es aussagt, was geschehen solle (daß die Menschenwürde gefördert werden solle), theils formal, in so fern es aussagt, wie das, was die Vernunft von dem freien Menschen fordert, geschehen solle (daß die Menschenwürde aus Achtung gegen sie selbst gefördert werden solle). Vgl. Heft 17 d. Zeitschr. S. 16—18.

Nach dem höchsten Moralprincipe, das hier vorgelegt ist, läßt sich nun auch der sittliche Werth oder Unwerth unserer Handlungen, welcher Art sie auch immerhin sein mögen, mit Sicherheit bestimmen, und zwar mit Sicherheit bestimmen, ohne daß die einzelnen Handlungen noch vollständig bekannt zu sein brauchen, welche die Vernunft als sittliche oder unsittliche Handlungen erklärt. Es ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns, daß die Vernunft einigen Handlungen des Menschen einen sittlichen Werth, andern einen sittlichen Unwerth, und zwar bald einen größern, bald einen geringern sittlichen Werth oder Unwerth zuschreibe; daß sie ihm jene zum Verdienste, diese zur Schuld, und zwar bald zu einem größern, bald zu einem geringern Verdienste oder zu einer größern oder geringern Schuld anrechne; daß endlich diese Anrechnung zum Verdienste oder zur Schuld immer eine bestimmte Person — entweder uns selbst oder auch Andere — treffe. Die Beziehung einer Handlung auf deren Urheber, wodurch sie diesem entweder zum Verdienste oder zur Verschuldung angerechnet wird, ist unter dem Namen der sittlichen Zurechnung (imputatio moralis) bekannt. Die sittliche Zurechnung ist von der rechtlichen (imputatio iuridica) darin verschieden, daß jene sowohl eine Zurechnung zum Verdienste (ad meritum), als auch eine Zurechnung zur Schuld (ad demeritum) sein kann, wo hingegen diese immer nur eine Zurechnung zur Schuld ist. Unter der rechtlichen Zurechnung versteht man das Urtheil, daß Jemand, entweder absolut oder theilweise, der mit Bewußtsein und Einsicht handelnde Urheber einer Rechtsverletzung sei. Eine Handlung nämlich ist nur dann eine sittliche und somit eine verdienstliche, wenn sie aus Achtung der Vernunft selbst und des von ihr geforderten Werkes hervorgeht, wo sie hingegen schon dann eine rechtliche, aber noch nicht eine verdienstliche ist, wenn auch nicht die Achtung gegen das Gesetz, sondern nur der Gedanke an den möglichen Zwang oder die Furcht vor der Strafe der Beweggrund zur Handlung ist, indem das Rechtsgesetz, absehend von allem sittlichen Beweggrunde, nur solche Handlungen fordert, wodurch fremdes Recht nicht beeinträchtiget wird. Verdienst und Schuld finden aber erst dann und so fern Statt, wenn

und wie fern die Handlung auch auf die Vorschriften der moralischen Vernunft und die diese Vorschriften achtende oder nicht achtende Gesinnung bezogen, wenn und wie fern also die Handlung als sittlich oder unsittlich gedacht wird. In sittlicher Rücksicht kann also eine Handlung sowohl zum Verdienste als auch zur Schuld angerechnet werden, je nachdem sie entweder mit den Forderungen der moralischen Vernunft übereinstimmt oder diesen Forderungen widerspricht; in rechtlicher Rücksicht hingegen kann eine Handlung nur zur Schuld angerechnet werden, weil jede Rechtsverletzung nothwendig unsittlich (Verachtung der fremden Menschenwürde) ist, das bloße Nichtverletzen aber keineswegs sittlich sein muß, sondern auch aus einem in sittlicher Rücksicht durchaus gleichgültigen Beweggrunde hervorgegangen sein kann. Allerdings kann auch der bloßen Nichtverletzung des Rechtes ein sittlicher Beweggrund (Achtung der fremden Menschenwürde) unterliegen und uns so diese bloße Nichtverletzung eben wegen des ihr unterliegenden sittlichen Beweggrundes zum Verdienste zugerechnet werden; diese Zurechnung zum Verdienste würde dann aber nicht mehr eine bloß rechtliche, sondern sie würde eine sittliche sein. — Um nun das Verfahren der Vernunft bei der sittlichen Zurechnung vollständig kennen zu lernen, sind drei Fragen zu beantworten, welche sich aus der Natur der Sache von selbst ergeben; sie sind folgende:

A. Welche sind die Bedingungen, damit uns überhaupt eine Handlung zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werde?

B. Welche sind die Bedingungen, damit uns eine Handlung zum größern oder geringern Verdienste oder zur größern oder geringern Schuld angerechnet werde?

C. Welche sind die Bedingungen, damit die Zurechnung einer Handlung zum Verdienste oder zur Schuld eine bestimmte Person — uns selbst oder Andere — treffe?

A. Welche sind die Bedingungen, damit uns überhaupt eine Handlung zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werde?

§. 2. Die Grundbedingung, damit uns überhaupt eine Handlung zum Verdienste angerechnet werde, ist offenbar

die, daß die Handlung eine sittliche sei; und die Grundbedingung, damit uns überhaupt eine Handlung zur Schuld angerechnet werde, ist offenbar die, daß die Handlung eine unsittliche sei. Unter Verdienst nämlich verstehen wir hier zunächst nichts Anderes, als die von der Vernunft ausgehende Billigung und Belobung des von uns vollbrachten Werkes, als eines solchen, wodurch die moralische Weltordnung, d. i. die Menschenwürde, gefördert wird; diese Billigung und Belobung spricht aber die Vernunft nur unter der Bedingung aus, und kann sie nur unter der Bedingung aussprechen, daß sie in der Handlung selbst einen sittlichen Werth erkennt, oder, w. d. i., daß die Handlung eine sittliche ist. Und unter Schuld verstehen wir hier zunächst nichts Anderes, als die von der Vernunft ausgehende Mißbilligung und Verachtung des von uns vollbrachten Werkes als eines solchen, wodurch die moralische Weltordnung, d. i. die Menschenwürde, beeinträchtiget wird. Diese Mißbilligung und Verachtung spricht aber die Vernunft nur unter der Bedingung aus, und kann sie nur unter der Bedingung aussprechen, daß sie in der Handlung selbst einen positiven sittlichen Unwerth erkennt, oder, w. d. i., daß die Handlung eine unsittliche ist. Daß uns aber jede sittliche Handlung zum Verdienste, jede unsittliche Handlung zur Schuld angerechnet werde, ist Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns. Die Frage, welche die Bedingungen seien, damit uns überhaupt eine Handlung zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden könne, verwandelt sich somit in folgende Frage:

Welche sind die Bedingungen des sittlichen Werthes oder Unwerthes der menschlichen Handlungen überhaupt *)?

Bei einiger Reflexion auf die Verschiedenheit der menschlichen Handlungen überhaupt leuchtet ein, daß unsere hier vorliegende Frage in zwei Unterfragen zerfallen müsse, nämlich in folgende beide:

*) Dieses ist die alte Frage nach der Moralität der menschlichen Handlungen (de moralitate actuum humanorum), und die Beantwortung derselben ist entweder nothwendige Grundlage oder wesentlicher Bestandtheil der Imputationslehre.

1) Was ist dazu erforderlich, damit eine menschliche Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth haben könne?
2) Was ist dazu erforderlich, damit eine menschliche Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth wirklich habe?

§. 3.

1) Was ist dazu erforderlich, damit eine menschliche Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth haben könne?

Damit irgend eine Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth haben könne, dazu ist offenbar zweierlei erforderlich, nämlich:

a) die Handlung muß eine freie Handlung sein;
b) sie muß mit der höchsten Sittenvorschrift in einer positiven (wirklichen oder doch gedachten) Beziehung stehen.

Ueber a. Daß jede freie Handlung, wenn sie anders mit der höchsten Sittenvorschrift in einiger Beziehung steht (worüber unter b), einen sittlichen Werth oder Unwerth haben könne, ist daraus offenbar, daß jede freie Handlung unter der genannten Voraussetzung dazu geeignet ist, eine Achtung oder Verachtung der Menschenwürde an den Tag zu legen, wodurch sie dann schon von selbst das Kennzeichen der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit an sich trägt. Daß aber keine unfreie Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth haben kann, ist daraus klar ersichtlich, daß sie nicht die Wirkung des Menschen als eines vernünftigen und freien Wesens ist, sondern durch eine andere Kraft, als Vernunft und Freiheit ist, ins Dasein tritt. Zu den unfreien, also in sittlicher Rücksicht werthlosen, Handlungen gehören folglich: 1) alle diejenigen Handlungen, welche, obgleich der Mensch sie naturgemäß verrichtet, doch seiner Freiheit überhaupt nicht unterworfen sind, z. B. der natürliche Schlag des Pulses, der natürliche Kreislauf des Blutes; 2) alle diejenigen Handlungen, welche von dem Menschen vor dem Erwachen seiner Vernunft *) vollzogen werden, z. B. die Handlungen

*) Das Erwachen der Vernunft tritt im Menschen (im Kinde) dann ein, wenn er nach den Gründen der ihm dargebotenen und unter Begriffe gebrachten Erscheinungen zu fragen anfängt, und wenn er da, wo er sich zu einer gewissen Handlung aufgefordert findet oder die Handlung bereits vollzogen hat, zu überlegen anfängt, ob er

kleiner Kinder oder blödsinniger Menschen; 3) alle diejenigen Handlungen des Menschen, die unter gewissen Umständen, welche er, obgleich er überhaupt der Vernunft und Freiheit mächtig ist, nicht vorhersehen und mit Freiheit verhindern konnte, durch ihn zur Ausführung kommen, z. B. das Zerfleischen des eigenen Körpers bei einem Menschen, der, nachdem er schon begraben ist, wieder zum Bewußtsein kommt. Werden nun die freien Handlungen menschliche Handlungen (actus humani), die unfreien Handlungen hingegen Handlungen des Menschen (actus hominis) genannt, so kann man auch sagen, daß nur die menschlichen Handlungen — nicht aber auch die Handlungen des Menschen — sittlichen Werth oder Unwerth haben können. Also nur freie oder, w. d. i., nur menschliche Handlungen sind eines sittlichen Werthes oder Unwerthes fähig. Zur Freiheit einer Handlung gehört aber, daß die Bestimmung des Willens zur Setzung, rücksichtlich Unterlassung der Handlung dem wollenden Subjecte nicht angethan werde durch ein Anderes, welches von dem wollenden Subjecte selbst verschieden ist, sondern daß diese Bestimmung aus dem wollenden Subjecte selbst hervorgehe. Freiheit (im Wollen) ist also das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, oder, ausführlicher, das Vermögen des Subjectes, aus sich selbst und durch sich selbst die bestimmende Causalität seines Wollens zu sein. Der menschliche Wille kann aber nicht in Thätigkeit kommen ohne eine an ihn ergangene Aufforderung, d. h., er kann nicht in Thätigkeit kommen, ohne daß ihm eben jetzt ein Zweck gesetzt wird. Zweck setzende und so ein Wollen und Thun (Handeln) vermittelnde Vermögen gibt es aber bekanntlich im Menschen zwei, und nur zwei: die Sinnlichkeit und die Vernunft. Jene setzt den Genuß des Angenehmen und die Abhaltung des Unangenehmen zum Zwecke und drängt und treibt den Willen durch Vorhaltung und

---

diese Handlung auch wohl vollziehen dürfe. Im ersten Falle zeigt sich das Erwachen der theoretischen, im zweiten Falle zeigt sich das Erwachen der praktischen Vernunft. Ganz sicher ist die praktische Vernunft da erwacht, wo der Mensch eine Handlung im Stillen verrichtet, weil er sich schämt, sie im Beisein Anderer zu verrichten, überhaupt, wo Schaam auf die Handlung folgt.

Ausmalung des An- und Unangenehmen, so daß der Wille dem Andrange (Reize) jedesmal folgt, wenn das Subject nicht ausdrücklich entgegen wirkt. Diese aber setzt die Erhebung der Menschenwürde, der Intelligenz, der Freiheit und der Fähigkeit für rücksichtslose Theilnahme zum Zwecke, und gebietet oder räth, diesen Zweck zu verwirklichen; aber sie kann diesen Zweck auch nur gebieten oder rathen, und sie vermag es nicht, den Willen zu drängen und zu treiben, mit Einem Worte: ihn zu reizen. Freies oder, w. d. i., menschliches Handeln ist also nicht da zu suchen, wo der Mensch einen Zweck der Sinnlichkeit, nämlich Herbeischaffung und Genuß des Angenehmen und Abhaltung des Unangenehmen, zu realisiren trachtet und diesen Zweck wirklich realisirt; denn dort wird der Mensch jedesmal durch die Reize, welche die Vorstellung und Ausmalung des An- und Unangenehmen ihm anthun, zum Wollen, richtiger: zum Begehren, hingezogen, und der Mensch bestimmt sich hier so wenig selbst, daß er sich vielmehr durch den Reiz der Sinnlichkeit bestimmen läßt und sich somit seiner Selbstmacht ganz begibt. Wo also der Mensch die Zwecke der Sinnlichkeit will, richtiger: begehrt, da erscheint er nur als ein sinnliches, der Gewalt der Natur unterthäniges Wesen, und behauptet in seinem Begehrungs-Vermögen vor dem bloßen Thiere nicht den allermindesten Vorzug. Wohl aber ist die Freiheit des menschlichen Wollens da zu suchen und zu finden, wo der Mensch seine Wollenskraft zur Umfassung und Befolgung eines Vernunftzweckes, nämlich der Erhebung der Menschenwürde und der Entfernung ihres Gegentheils, aufbietet. Denn da die Vernunft ihre Zwecke nur in der Form eines Gebotes oder eines Rechtes dem Willen zur Realisirung vorhalten kann, aber keine Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit kennt, um dadurch den Willen zu drängen und zu treiben, mit Einem Worte: zu reizen, so kann die zur Realisirung der Vernunftzwecke erforderliche Bestimmung des Willens nur aus dem wollenden Subjecte und unmöglich aus etwas Anderm, das von dem wollenden Subjecte verschieden ist, hervorgehen; — die hier Statt findende Bestimmung des Willens kann deßhalb nur eine Selbstbestimmung oder, w. d. i., nur ein freies Wollen sein, und ein unfreies oder angethanes Wollen der Vernunftzwecke ist nicht gedenkbar. Aus der Be-

hauptung aber, daß das Wollen (Begehren) der Sinnlichkeitszwecke ein unfreies oder angethanes Wollen (Begehren) sei, folgt keineswegs, daß es auch nicht sündhaft sein, überhaupt, daß der Mensch nicht sündigen könne. Denn obgleich der Mensch da nicht frei handelt, wo er dem Zuge der Sinnlichkeit folgt: so war es ihm doch wenigstens frei, daß er den Forderungen der Sinnlichkeit Gehör gab und der mit Recht zu befürchtenden Bestürmung seines Willens da, wo es Zeit war, durch Aufbietung der Selbstmacht nicht vorbeugte. Die Sünde ist also hier zwar nicht mehr da zu suchen, wo ich bereits dem Zuge der Sinnlichkeit folge und der fremden Macht meine eigene Macht schon zum Opfer gebracht habe; sondern die Sünde ward da begangen, wo ich das Begehren auf Grund der sinnlichen Reize in mir zu Stande kommen ließ, rücksichtlich in mir noch zu Stande kommen lasse, indem alle Reize mir das Vermögen, mich, unabhängig von ihnen, zu bestimmen, nicht benahmen, ungeachtet die ziehenden, d. i. die eigentlich so genannten, Reize dahin wirken, mich dieses Vermögens zu berauben. Diesem gemäß würde sich also der oben angegebene Begriff der Freiheit ausführlich so gestalten: Freiheit (im Wollen) ist das Vermögen des Subjectes, seinen Willen selbst zu bestimmen, rücksichtlich dessen Bestimmung durch jedes Andere, was von dem wollenden Subjecte selbst verschieden ist, zu verhindern. Frei ist also dem Menschen alles, was von ihm durch Selbstmacht hervorgebracht, oder auch, was von ihm durch Selbstmacht verhindert werden kann. Daß aber dem Menschen dieses Vermögen der Selbstbestimmung wirklich zugeschrieben werden müsse, setzt der im unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns gegebene Ausspruch gegen jeden sonstigen speculativen Beweis oder Gegenbeweis außer Zweifel, daß wir uns zum Wollen und Vollbringen eines uns eben jetzt gesetzten Vernunftzweckes bestimmen können und nicht selten wirklich dazu bestimmen, ohne dieser unserer Handlungsweise früher eine angenehme Seite abgewonnen zu haben; insbesondere: daß es uns überall da, wo die Sinnlichkeit uns ihre Zwecke setzt und uns zur Realisirung derselben drängt, möglich sei, ihrer Macht unsere Macht entgegen zu stellen und die Bestimmung unsers Willens durch ihren Andrang zu verhindern, wenigstens

allemal dann, wenn das Bewußtsein der Bestürmung unsers Willens durch die Reize der Sinnlichkeit nicht ganz fehlte, oder doch nicht so spät eintrat, daß aller Widerstand schon unmöglich war. Da sich indeß dem vernünftigen Wollen des Menschen, so lange er im Fleische wandelt, gewöhnlich Reize der Sinnlichkeit entgegen stellen, so haben wir uns des Menschen Freiheit nicht zu denken als absolute Freiheit oder als Freiheit von den Reizen, sondern nur als relative Freiheit, d. i. als Freiheit von Bestimmung durch die Reize. — Eine freie Handlung nun ist entweder eine unmittelbar oder sie ist eine mittelbar freie Handlung, je nachdem sie entweder aus einer gegenwärtigen ausdrücklichen Bestimmung des handelnden Subjectes hervorgeht, oder je nachdem sie eine, vorhergesehene oder doch vorherzusehende, mögliche, wahrscheinliche oder gar nothwendige Folge irgend einer mit voller Freiheit vollzogenen Handlung ist. So sind die Handlungen eines Gewohnheitssünders, z. B. eines Trunkenboldes, der Unfriede, den er anstiftet, die Armuth, in die er sich und die Seinigen versetzt, zwar keine unmittelbar freie, aber noch immerhin freie, nämlich mittelbar freie, Handlungen und deßhalb der sittlichen Beurtheilung allerdings unterworfen. Damit aber eine mittelbar freie Handlung wirklich und nicht bloß scheinbar eine freie Handlung sei, muß 1) diejenige Handlung, woraus sie folgt, oder, wenn ihrer mehre sind, die erste Handlung, eine unmittelbar freie sein; und ebenfalls muß 2) das Verhältniß der ersten Handlung als der Ursache zu der zweiten Handlung als der Wirkung erkannt werden oder doch bei gehörigem Gebrauche der Vernunft erkennbar sein. So sind z. B. die Lästerungen und Ehrabschneidungen eines Menschen, der ohne seine Schuld wahnsinnig geworden ist, und die Folgen dieser Lästerungen und Ehrabschneidungen bei solchen Menschen, die etwa mit dem Zustande des Wahnsinnigen unbekannt sind, auf keine Weise frei, so wenig mittelbar als unmittelbar. Der größere oder geringere Grad des selbsteigenen Antheils an der freien Handlung richtet sich nach dem größern oder geringern Antheile, den die Selbstmacht, rücksichtlich die Verzichtung auf die Selbstmacht, an der freien Handlung hat. Der selbsteigene Antheil an einer unmittelbar freien Handlung ist im Allgemeinen größer, als der selbsteigene Antheil an einer mittelbar

freien Handlung ist, weil hier das Bewußtsein des wollenden Subjectes und des gewollten Objectes in der Regel, wenn nicht immer, klarer und bestimmter ist. So hat derjenige, der einem Andern bei kaltem Blute und ruhiger Ueberlegung den Dolch ins Herz stößt, an seiner Handlung einen größern selbsteigenen Antheil, als der, welcher im Gefühle eines erlittenen Unrechtes sich zuerst betrinkt und nun in der Hitze der Leidenschaft den Mord vollbringt, den er vielleicht bei kaltem Blute nie vollbracht haben würde. Der selbsteigene Antheil an einer unmittelbar freien Handlung ist größer oder geringer, 1) je größer oder geringer das Bewußtsein des wollenden Subjectes und des gewollten Objectes ist; 2) je größer oder geringer die Selbstmacht, rücksichtlich die Verzichtleistung auf die Selbstmacht ist, welche von Seiten des Handelnden zur Handlung erforderlich ist. So hat derjenige einen größern selbsteigenen Antheil an seiner wohlthätigen Handlung, welcher die Umstände und die Noth eines unglücklich gewordenen Menschen von allen Seiten sich vorführt, dann die Verpflichtung, Armen überhaupt und diesem Armen insbesondere zu helfen, klar und lebendig in sich auffaßt und nun dem unglücklichen Manne eine Gabe darbringt, die er sich selbst nicht ohne große Aufopferung entziehen muß; ein solcher, sage ich, hat einen größern selbsteigenen Antheil an seiner wohlthätigen Handlung, als der, welcher unbekümmert um die Wahrheit des Vorgebens und um die Wirklichkeit seiner Verpflichtung aus seinem reichen Ueberflusse, ohne die geringste Bequemlichkeit opfern zu müssen, dem Armen eine weit größere Gabe darreicht. Der selbsteigene Antheil an einer mittelbar freien Handlung ist größer oder geringer, 1) je größer oder geringer der selbsteigene Antheil des Handelnden an der ihm unmittelbar freien Handlung ist; 2) je klarer und bestimmter der mögliche, wahrscheinliche oder gar nothwendige Zusammenhang dieser Handlung mit der unmittelbar freien Handlung gesehen wird, oder doch bei gehöriger Anwendung des Vernunftgebrauches gesehen werden könnte und sollte.

Ueber b. Eine Handlung steht mit der höchsten Sittenvorschrift (Moralprincip) in einer positiven (wirklichen oder doch gedachten) Beziehung, wenn die Handlung durch die höchste Sittenvorschrift entweder geboten oder doch gerathen,

verboten oder doch mißrathen, wenigstens als geboten oder doch gerathen, verboten oder doch mißrathen vorgestellt, wird. Es fragt sich also hier, ob alle Handlungen, die dem Menschen möglich sind, zur höchsten Sittenvorschrift in einem solchen Verhältnisse stehen, daß sie durch dieselbe entweder geboten oder gerathen, verboten oder mißrathen werden, oder ob die höchste Sittenvorschrift auch bloß gleichgültige Handlungen zulasse. Unter einer gleichgültigen Handlung (actus indifferens) versteht man gewöhnlich eine solche Handlung, welche weder sittlich gut noch sittlich böse ist; doch verstehen wir hier, unserm Moralprincipe gemäß, unter einer gleichgültigen Handlung eine solche Handlung, welche mit der höchsten Sittenvorschrift in gar keiner positiven Beziehung steht, weder durch sie geboten noch gerathen, weder durch sie verboten noch mißrathen wird. Diejenigen, welche die Wirklichkeit bloß gleichgültiger Handlungen behaupten, sagen gewöhnlich, daß ein von der Vernunft gebotener Zweck sehr oft eben so gut durch diese, als durch jene Handlung realisirt werden könne, daß also die Wahl der Mittel unserer freien Willkür anheim falle und somit die Wahl der Mittel nebst der sich dabei kund gebenden Handlung gleichgültig sei. Dieser vermeintliche Beweis verfängt nichts. Denn bei solchen Handlungen ist der Zweck geboten und folglich die Realisirung desselben wahrlich nicht gleichgültig, und die Gleichgültigkeit der Auswahl des Mittels kann bloß daher rühren, weil es uns wegen der Beschränktheit unsers Erkenntniß-Vermögens nicht möglich ist, das zweckdienlichste Mittel zu finden, und es somit gleichgültig ist, wie der Zweck realisirt wird, wenn er nur realisirt wird. Diejenigen aber, welche die Wirklichkeit bloß gerathener Handlungen läugnen, sagen gewöhnlich, daß alle Handlungen des Menschen mit der höchsten Sittenvorschrift entweder übereinstimmen und dann gute Handlungen, oder mit der höchsten Sittenvorschrift nicht übereinstimmen und dann böse Handlungen seien, woraus dann von selbst folge, daß es keine bloß gleichgültige Handlungen geben könne. Aber auch dieser vermeintliche Beweis will nichts verfangen. Denn das ist es eben, wonach gefragt wird, ob alle freien Handlungen des Menschen mit der höchsten Sittenvorschrift in einer so nahen Verbindung stehen, daß dieselbe sie entweder als gut oder als böse, und keine derselben als gleichgültig er-

klare. Ueberdies ist es auch falsch, daß alle Handlungen des Menschen, welche mit der Sittenvorschrift übereinstimmen, gebotene, und daß alle mit der Sittenvorschrift nicht übereinstimmenden Handlungen verbotene Handlungen seien: damit eine Handlung eine gebotene sei, muß sie die Erfüllung einer Pflicht und nicht die Erfüllung eines Rathes sein; damit sie eine verbotene sei, muß sie mit einem Pflichtgebote nicht nur allein nicht übereinstimmen, sondern ihm zugleich widersprechen. Gibt es nun bloß gleichgültige, d. i. solche Handlungen, die mit der höchsten Sittenvorschrift außer aller Verbindung stehen und durch dieselbe gar nicht berührt werden, also weder geboten noch gerathen, weder verboten noch mißrathen sind? Solcher Handlungen gibt es eine unzählige Menge, und es sind alle diejenigen Handlungen bloß gleichgültige Handlungen, wovon sich bei pflichtmäßiger Anwendung des Vernunftgebrauches nicht einsehen läßt, wie sie auf die Erhöhung oder Erniedrigung der Menschenwürde in uns und in Andern einen Einfluß haben könnten. So hat das Abbrechen einer Blume auf öffentlichem Wege, das Tragen des Stockes in der rechten oder in der linken Hand, das aufmerksame Beobachten des Adlers in der Luft oder des Fisches im Wasser mit der Emporhebung oder Erniedrigung der Menschheit nichts gemein, und es wäre nichts, als Kleinigkeitskrämerei und Pedanterei, wenn man in dergleichen Handlungen überall eine Beziehung mit der höchsten Sittenvorschrift auffinden und die Setzung oder Unterlassung der Handlung von der Erkenntniß dieser Beziehung abhängig machen wollte. Ich darf also solche Handlungen setzen, weil ich keinen sittlichen Beweggrund habe, sie zu unterlassen; ich darf solche Handlungen unterlassen, weil ich gar keinen sittlichen Beweggrund habe, sie zu setzen. Allerdings ist es möglich, daß alle dem Menschen möglichen Handlungen an und für sich mit der höchsten Sittenvorschrift in irgend einer Verbindung stehen; aber in vielen Fällen ist diese Verbindung, ungeachtet des angestrengtesten Nachdenkens, dem Menschen nicht erkennbar, und wo dieses der Fall ist, da überläßt die Vernunft die Setzung oder Unterlassung der Handlung ganz und gar unserer Willkür. Es gibt also allerdings gleichgültige, d. h. solche Handlungen, die mit der höchsten Sittenvorschrift in keiner Verbindung stehen, und es

sind alle diejenigen Handlungen gleichgültige Handlungen, von denen sich nach Anwendung des erforderlichen Fleißes auf keine Weise begreifen läßt, wie durch Setzung oder Auslassung derselben eine Erhöhung oder Erniedrigung der eigenen oder der fremden Menschheit möglich wäre. Vgl. des Verf. Moralphilosophie §. 12. Schließlich sei noch bemerkt, daß in einem Moralsystem, welches außer gebotenen Handlungen gerathene Handlungen lehrt, auch gleichgültige Handlungen in dem Sinne gelehrt werden müssen, in welchem die gleichgültigen Handlungen weder moralisch gute, noch moralisch böse Handlungen sind; ist doch die Nichterfüllung eines von der Vernunft ausgesprochenen Rathes weder moralisch gut noch moralisch böse, sondern moralisch gleichgültig.

§. 4.

2) Was ist dazu erforderlich, damit eine menschliche Handlung einen sittlichen Werth oder Unwerth wirklich habe?

Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist folgende: Damit eine Handlung wirklich sittlichen Werth habe, muß sie mit dem höchsten Moralprincip übereinstimmen; damit eine Handlung wirklich sittlichen Unwerth habe, muß sie mit dem höchsten Moralprincip, und zwar in so fern es gebietend ist, nicht nur allein nicht übereinstimmen, sondern sie muß diesem auch widersprechen. Ich sage: sie muß diesem auch widersprechen; denn es kann eine Handlung mit dem höchsten Moralprincip nicht übereinstimmen, ohne deßhalb positiven sittlichen Unwerth zu haben, d. i. Sünde zu sein; hieher gehören die gleichgültigen, d. i. diejenigen Handlungen, wodurch die Menschenwürde weder befördert noch beeinträchtigt wird. Das Verhältniß einer (nicht gleichgültigen) Handlung zur höchsten Sittenvorschrift kann aber ein vierfaches und nur ein vierfaches sein; eine Handlung kann nämlich

1) mit dem materialen sowohl, als mit dem formalen Moralprincip übereinstimmen;

2) dem materialen sowohl, als dem formalen Moralprincip widersprechen;

3) mit dem materialen Moralprincip zwar übereinstimmen, aber dem formalen Moralprincip widersprechen;

4) mit dem formalen Moralprincip zwar übereinstimmen, aber dem materialen Moralprincip widersprechen.

Ueber 1. Daß eine Handlung, welche sowohl mit dem materialen als mit dem formalen Moralprincip, also mit dem ganzen Inhalte des höchsten Moralprincips, übereinstimmt, einen sittlichen Werth habe und haben müsse und auf keine Weise einen sittlichen Unwerth haben könne, ist von selbst offenbar. Wird doch in einem solchen Falle nicht allein das gethan, was die Vernunft verlangt, sondern auch so gethan, wie die Vernunft es verlangt; d. h.: es wird nicht allein die Menschenwürde gefördert, sondern sie wird auch aus dem richtigen Beweggrunde, d. i. aus innerer Werthschätzung ihrer selbst, gefördert und somit alles gethan, was die Vernunft, um einer menschlichen Handlung einen sittlichen Werth zulegen zu können, von dem Menschen verlangen kann und wirklich verlangt. Eine solche Handlung hat also nicht allein einen materialen, nicht allein einen formalen, sondern einen materialen und einen formalen sittlichen Werth zugleich.

Ueber 2. Daß eine Handlung, welche sowohl dem materialen als dem formalen Moralprincip, also dem ganzen Inhalte des höchsten Moralprincips, widerspricht, einen sittlichen Unwerth habe und haben müsse und auf keine Weise einen sittlichen Werth haben könne, ist ebenfalls von selbst offenbar. Wird doch in einem solchen Falle nicht allein das nicht gethan, was die Vernunft verlangt, sondern auch nicht so gethan, wie die Vernunft es verlangt; d. h.: es wird nicht allein die Menschenwürde nicht gefördert, sondern es wird auch eine Verachtung, wenigstens eine Nichtachtung derselben an den Tag gelegt und folglich nur das Gegentheil von dem gethan, was die Vernunft fordern muß, um einer Handlung einen sittlichen Werth zulegen zu können. Eine solche Handlung hat also nicht allein einen materialen, nicht allein einen formalen, sondern einen materialen und formalen sittlichen Unwerth zugleich.

Ueber 3. Eine Handlung, welche zwar mit dem materialen Moralprincip übereinstimmt, aber dem formalen Moralprincip widerspricht, ist als eine Handlung anzusehen, wodurch zwar die Menschenwürde in objectiver Rücksicht zufälliger Weise gefördert wird, doch so, daß die Handlung nicht aus positiver Achtung der Menschheit, sondern vielmehr aus Verachtung, wenigstens aus Nichtachtung derselben hervorgeht.

Eine solche Handlung kann also nur die Sinnlichkeit und nicht die Vernunft zur Quelle haben, und es liegt nicht in der Absicht des Handelnden, sondern in einer von diesem unabhängigen Natureinrichtung, daß durch die Handlung die Menschenwürde in objectiver Rücksicht gefördert wird. Eine solche Handlung hat also offenbar keinen sittlichen Werth, weil ihr nicht ein Beweggrund der Vernunft, sondern nur ein Beweggrund der Sinnlichkeit zu Grunde liegt. Sie hat aber nicht nur allein keinen sittlichen Werth, sondern sie hat auch einen sittlichen Unwerth. Geht doch eine solche Handlung, wie sie in materialer Rücksicht auch beschaffen sein mag, nicht aus Achtung der Menschenwürde, sondern aus Verachtung, wenigstens aus Nichtachtung derselben hervor; sie geht folglich aus einem Beweggrunde hervor, welcher der allerersten Forderung der praktischen Vernunft, der Achtung und Liebe der Menschenwürde, auf welche alle unsere Pflichtwerke gegründet sein müssen, geradezu widerspricht. Die erste Forderung der praktischen Vernunft ist nämlich diese, daß wir die Menschenwürde in uns und in Andern achten sollen; die zweite Forderung derselben ist, daß wir auf Grund dieser Achtung die Menschenwürde in uns und in Andern erheben sollen, und nun weiset die Vernunft uns die einzelnen Handlungen an, durch welche eine Erhebung der Menschenwürde möglich ist, unbekümmert dabei, ob die Handlung auch noch aus einem andern (sinnlichen) Beweggrunde vollzogen werden könne; genug, sie soll aus dem Beweggrunde der Vernunft (aus Achtung und Liebe der Menschenwürde) zur Ausführung kommen. Wo also die Handlung nicht mit dem formalen Moralprincip übereinstimmt, d. h., wo sie nicht hervorgeht aus Achtung und Liebe der Menschenwürde, da kann von einem sittlichen Werthe derselben unmöglich die Rede sein. Mit dem ersten Gebote der Vernunft, nämlich mit dem Gebote, die Menschenwürde in uns und in Andern zu achten, ist aber auch das erste Verbot der Vernunft schon da, nämlich die Menschenwürde in uns und in Andern nicht zu verachten. Wenn also, was hier vorausgesetzt wird, die Handlung aus dem Gegentheile der von der Vernunft geforderten Achtung der Menschenwürde, also aus Verachtung derselben, hervorgeht: so geht sie offenbar aus einem verwerflichen, weil der Vernunft wi-

dersprechenden, unsittlichen Beweggrunde hervor, und die Vernunft begreift dann in einer solchen Handlung nicht nur allein keinen sittlichen Werth, sondern einen positiven sittlichen Unwerth, wenn auch, was ganz außer der Absicht des Handelnden liegt und deßhalb der Handlung keine andere sittliche Beschaffenheit geben kann, die Menschenwürde in objectiver Rücksicht durch die Handlung noch so sehr gefördert werden mag. Damit aber eine dem formalen Moralprincip widerstreitende Handlung einen positiven sittlichen Unwerth habe, dazu ist eben nicht eine positive Verachtung der Menschenwürde erforderlich, sondern es reicht dazu bloße Nichtachtung der Menschenwürde oder Ueberwiegung der Achtung derselben durch sinnliche Reize, mit Einem Worte: Hintansetzung der Menschenwürde, schon hin, weil schon jede Hintansetzung der Menschenwürde, obgleich in dem einen Falle mehr, als in dem andern, eine der Achtung und Liebe der Menschenwürde, wozu die Vernunft verpflichtet, entgegengesetzte Gesinnung an den Tag legt.

Ueber 4. Eine Handlung, welche zwar mit dem formalen Moralprincip übereinstimmt, aber dem materialen Moralprincip widerspricht, ist als eine Handlung anzusehen, wodurch zwar die Menschenwürde in objectiver Rücksicht beeinträchtiget wird, doch so, daß die Handlung nichts desto weniger aus positiver Achtung und Liebe der Menschenwürde hervorgeht. Sie geht also, ungeachtet ihres Verstoßes gegen das materiale Moralprincip oder, w. d. i., ungeachtet ihres materialen Unwerthes aus dem von der Vernunft geforderten Beweggrunde hervor; sie kann somit unmöglich keinen sittlichen Werth oder sogar einen positiven sittlichen Unwerth haben, sondern sie muß einen positiven sittlichen Werth haben, d. i., sie muß eine sittlich gute Handlung sein. Zwar bringen wir im gemeinen Leben da, wo wir einer menschlichen Handlung einen sittlichen Werth zulegen, die Uebereinstimmung dieser Handlung mit dem materialen Moralprincip mit in Anschlag; aber es kommt dieses nicht daher, als wenn uns eine mit dem formalen Moralprincip allein übereinstimmende Handlung nicht für eine moralisch gute gälte, sondern daher, weil eine Handlung, die mit beiden Theilen des Moralprincips übereinstimmt, die objective Er-

hebung der Menschenwürde nie verfehlen kann und immer zum wahren Wohle der Menschheit dient, während eine Handlung, die nur mit dem formalen, nicht aber auch mit dem materialen Moralprincip übereinstimmt, der besten Absicht ungeachtet auf das Wohl der Menschheit einen sehr hindernden Einfluß haben kann. Auch bestimmen wir im gemeinen Leben die Sittlichkeit einer Handlung nach ihrer Uebereinstimmung mit dem materialen Moralprincip oft allein, was aber keineswegs daher kommt, als wenn es auf die Beschaffenheit der einer solchen Handlung zu Grunde liegenden Gesinnung oder, w. d. i., auf die Uebereinstimmung der Handlung mit dem formalen Moralprincip gar nicht ankäme, sondern weil wir bei einer solchen Handlung, die auf das Wohl der Menschheit einen fördernden Einfluß hat, besonders wenn sie mit Selbstaufopferung verbunden ist, voraussetzen, und voraussetzen sollen, daß die Handlung nicht aus einem unsittlichen oder auch nur moralisch gleichgültigen Beweggrunde hervorgegangen sei. Die Verfehlung des richtigen Materials bei einer mit dem formalen Moralprincip übereinstimmenden Handlung ist einzig und allein aus Unwissenheit darüber zu erklären, daß jenes und nicht dieses das richtige Material der Handlung sei. Diese Unwissenheit ist aber entweder eine unverschuldete, wenn die Erwerbung der Erkenntniß und die Einsicht des Zusammenhanges derselben mit der Pflichterfüllung unmöglich war; sie ist eine verschuldete, wo diese doppelte Möglichkeit Statt fand. Wie weit die unverschuldete Unwissenheit reichen könne, läßt sich im Allgemeinen nicht bestimmen; doch läßt sich annehmen, daß bei einem Menschen, der seine Vernunft gebrauchen kann und will, keine unverschuldete Unwissenheit des Sittengesetzes und der unmittelbarsten Folgerungen aus demselben Statt finden könne; wo hingegen sehr wohl eine unverschuldete Unwissenheit mühesam gefolgerter Wahrheiten und positiver Verordnungen möglich ist. Die Unwissenheit mag eine unverschuldete oder eine verschuldete sein, sie macht die formal gute Handlung, in welcher das richtige Material verfehlt wird, nicht zur Sünde, indem es psychologisch unmöglich ist, daß der Mensch nach einer andern Erkenntniß handle, als er in diesem Augenblicke hat, und die Handlung selbst aus positiver Achtung der Menschenwürde hervorgeht, also gerade das ge-

schieht, was die Vernunft verlangt. Aber findet denn da, wo bei einer formal sittlich guten Handlung das richtige Materiale verfehlt wird, gar keine Sünde Statt? Ist es einerlei, ob wir das Leben unsers Mitmenschen aus allen Kräften zu erhalten oder aus allen Kräften zu zerstören suchen, wenn dieses nur aus einer guten Absicht geschieht? In der Handlung selbst, welche aus Achtung gegen die Menschenwürde vollzogen wird, kann unmöglich eine Sünde gesucht werden, wie das bereits gezeigt ist; sie kann aber dessen ungeachtet noch wohl gesucht werden in derjenigen positiven oder negativen Handlung, wodurch die Unwissenheit zu Stande kam. Daß aber in einer positiven oder negativen Handlung, wodurch die Unwissenheit zu Stande kam, eine Sünde enthalten sein könne, ist daraus klar, daß die Vernunft in ihrem höchsten Pflichtgebote nicht allein Achtung und Liebe der Menschenwürde fordert, sondern auch aussagt, was aus dem Grunde dieser Achtung und Liebe geschehen soll, und sie uns somit nicht allein die Form, sondern auch die Materie unserer Handlungen anweiset. Wenn z. B. die Vernunft dem Menschen gebietet oder doch anempfiehlt, in dasjenige gesellschaftliche Verhältniß zu treten, welches wir Staat nennen: so macht die Vernunft uns auch nicht allein Gehorsam gegen die Staatsgesetze zur Pflicht, sondern sie macht uns auch zur Pflicht, uns die Erkenntniß der Staatsgesetze, so viel das für uns erforderlich ist, zu verschaffen und nicht die Gelegenheit, uns diese Erkenntniß zu erwerben, unbenutzt zu lassen oder gar geflissentlich abzuweisen. Ist nun die Unwissenheit eine unverschuldete, so ist weder die Handlung, welche aus der unverschuldeten Unwissenheit hervorgeht, noch die Entstehung der Unwissenheit selbst moralisch böse, wenn auch die objective Erhebung der Menschenwürde durch die Handlung noch so sehr beeinträchtiget wird; und die Handlung selbst, nebst der Unwissenheit, aus welcher sie hervorgeht, ist eben deßhalb nicht moralisch böse, weil die Handlung und die Unwissenheit in Bezug auf das richtige Material der Handlung eine nicht frei gewollte und eben deßhalb eine unverschuldete ist. Ist aber die Unwissenheit eine verschuldete, so ist zwar die Handlung, welche aus ihr hervorgeht, nicht moralisch böse oder Sünde, wohl aber ist diese Unwissenheit Sünde, und diese Sünde wurde da begangen, wo die Un-

wissenheit verschuldet wurde, und sie ist größer oder geringer, je größer oder geringer die Schuld war, womit die Unwissenheit zugelassen wurde.

B. Welche sind die Bedingungen, damit uns eine Handlung zum größern oder geringern Verdienste, oder zur größern oder geringern Schuld angerechnet werde?

§. 5. Daß die Vernunft der einen Handlung einen größern, der andern Handlung einen geringern sittlichen Werth oder Unwerth zulege, ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns, und somit ist denn die oft gehörte Behauptung falsch, daß alle Tugenden und alle Sünden gleichen sittlichen Werth oder Unwerth hätten. Es fragt sich also, wonach der größere oder geringere sittliche Werth oder Unwerth der sittlichen oder unsittlichen Handlungen beurtheilt werden müsse. Vorab ist zu bemerken, daß jede sittliche Handlung entweder eine bloß innere, d. i. Gedanke, Wunsch oder Vorsatz, oder eine äußere, d. i. Hinüberführung der innern Handlung in die äußere Wirklichkeit, ist. Hieraus entsteht die Frage, ob die äußere Handlung einen größern sittlichen Werth oder Unwerth habe, als die innere Handlung, oder, w. d. i., ob durch die äußere Handlung der sittliche Werth oder Unwerth der innern Handlung vermehrt werde (an actus externus augeat bonitatem vel malitiam actus interni). Ist z. B. der Vorsatz zweier Menschen, sich zu ersäufen, gleich groß, von denen der eine sich wirklich ersäuft, der andere hingegen vor der Ausführung seiner Absicht eines natürlichen Todes stirbt? Die Beantwortung dieser Frage kann nicht aus Begriffen, sondern sie kann nur aus unmittelbarem Bewußtsein ber Sache in uns gegeben werden. Die allgemeine Beantwortung dieser Frage ist folgende: Wenn zu der äußern Handlung von Seiten des Handelnden nichts mehr erforderlich, als auch schon zur innern Handlung erforderlich ist, dann wird durch die äußere Handlung der sittliche Werth oder Unwerth der innern Handlung nicht vermehrt; wird aber zu der äußern Handlung von Seiten des Handelnden mehr erfordert, als auch schon zur innern Handlung erforderlich ist, dann wird durch die äuße-

re Handlung der sittliche Werth oder Unwerth der innern Handlung wohl vermehrt. Dieses ist ohne alle fernere Nachweisung offenbar. Wird nun zur äußern Handlung von Seiten des Handelnden nicht mehr erfordert, als auch schon zur innern Handlung von Seiten des Handelnden erforderlich ist? Eine äußere Handlung, welche einen sittlichen Werth oder Unwerth haben kann, schließt zweierlei in sich ein: 1) einen wirklich gefaßten festen Vorsatz; 2) die Ausführung desselben. Wenn nun auch der feste Vorsatz schon wirklich gefaßt ist, so steht es doch noch ganz bei des Menschen freiem Willen, diesen Vorsatz auszuführen oder ihn nicht auszuführen; und bei der Ausführuug des Vorsatzes stellen sich dem Bewußtsein gewöhnlich allerlei Reize und Gegenreize, die da, wo der Vorsatz gefaßt wurde, entweder gar nicht, oder doch nicht so bestimmt und deutlich gesehen wurden. Der Geizhals faßt heute den Vorsatz, einem hülfsbedürftigen Menschen in seiner Noth beizustehen; aber am andern Tage, wo der Vorsatz zur Ausführung kommen soll und er schon an seinem Geldkasten steht, erwacht die alte Leidenschaft; das Geld zeigt sich ihm im höchsten Glanze seines vermeintlichen Werthes, und der Vorsatz kommt nicht zur Ausführung. Ein treuer Diener, der etwas versehen hat, faßt, um sich aus der Verlegenheit zu ziehen, den Entschluß, seinen Herrn zu belügen und die Schuld von sich zu schieben; aber während er schon die Worte im Munde herumdreht, erwacht die Vorstellung der Häßlichkeit und Pflichtwidrigkeit der Lüge, und statt der Ausführung seines Vorsatzes redet er die reine Wahrheit. Der sittliche Werth oder Unwerth einer innern Handlung wird also durch die äußere Handlung allerdings vermehrt, weil der Vorsatz, eine Handlung zu vollbringen, von der Vollbringung der Handlung selbst wesentlich verschieden, und jener nichts mehr, als ein unerläßliches Erforderniß der Handlung, keineswegs aber die Handlung selbst ist. Die Sache wird in etwa, aber nicht ganz, geändert, wenn die äußere Handlung, so viel das gegenwärtige Bewußtsein bezeugt, lediglich deßhalb unterbleibt, weil sie physischer Gründe wegen unmöglich ist; wie wenn z. B. ein Gefangener ein Kind sehr gern aus dem Feuer erretten will und sich schon mit allem Kraftaufwande dazu anschickt, aber durch seine Bande daran gehindert

wird. In unserm Falle ist also die Zurechnungsfähigkeit keineswegs gleich groß, sondern sie ist so verschieden, als der Vorsatz, eine Handlung zu vollziehen, von der wirklichen Vollführung des Vorsatzes, d. i. von der Handlung selbst, verschieden ist. Diese Verschiedenheit ist aber so groß, daß wir selber nicht einmal davon gewiß sein können, daß unserm Vorsatze, die Handlung zu vollziehen, die Handlung selbst nachfolgen werde. Aus dem Gesagten folgt insbesondere, daß die Absicht, eine böse Handlung zu begehen, und die wirkliche Vollziehung der bösen Handlung nicht im gleichen Grade bestraft werden dürfe. Wird übrigens die Ausführung der Handlung durch physische Gründe, die der Handelnde nicht aufheben kann, unmöglich gemacht: so ist die Handlung eben so zurechnungsfähig, als wenn sie wirklich zur Ausführung gekommen wäre, weil, wie vorausgesetzt wird, von Seiten des Handelnden alles geschehen ist, was von seiner Seite zur Handlung erforderlich war. Wer für die gekränkte Unschuld sprechen will, aber von der Bosheit überschrieen wird, der hat für sie gesprochen, und wer einen Andern erschießen will, dem aber die Flinte versagt, steht mit dem Mörder auf gleicher Linie.

Um nun die Frage zu beantworten, welche die Bedingungen des größern oder geringern Werthes oder Unwerthes unserer Handlungen seien, halten wir uns an die früher angegebenen Kriterien des sittlichen Werthes oder Unwerthes der menschlichen Handlungen überhaupt. Wir fanden früher:

1) Daß eine Handlung, welche nicht hervorgeht aus dem formalen Moralprincip, d. i. aus Achtung und Liebe der Menschenwürde, keinen sittlichen Werth habe, und daß sie dann einen sittlichen Unwerth habe, d. i. böse oder Sünde sei, wenn sie Vernachlässigung eines von der Vernunft mit Nothwendigkeit ausgesprochenen Zweckes oder, w. d. i., wenn sie Pflichtverletzung ist. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung hängt ab von folgenden Umständen: 1. Die Pflicht, welche durch die Handlung verletzt wird, kann mit der gebotenen Erhebung der Menschenwürde in einer nähern oder entferntern Verbindung stehen; jenes ist mehr bei den unmittelbaren, dieses ist mehr bei den mittelbaren Pflichten der Fall. So stehen unter übrigens gleichen Umständen die Pflichten gegen den

menschlichen Geist mit der pflichtmäßigen Erhebung der Menschenwürde in einer nähern Verbindung, als die Pflichten in Ansehung des menschlichen Körpers. Wer den Geist tödtet, sündiget schwerer, als wer den Körper tödtet. Wer für das Wohl und Wehe seines Mitmenschen keine Empfänglichkeit hat, handelt schlecht; wer ihm das Gute nicht gönnt, handelt noch schlechter; wer aufjauchzt und frohlocket beim Anblicke seiner Leiden, handelt am schlechtesten. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung richtet sich also erstens danach: ob die Pflicht, welche durch die Handlung verletzt wird, mit der gebotenen Erhebung der Menschenwürde in einer nähern oder entferntern Verbindung steht. 2. Die Pflicht, welche durch die Handlung verletzt wird, kann klarer, rücksichtlich deutlicher, sie kann aber auch dunkler, rücksichtlich undeutlicher erkannt werden. Damit die Erkenntniß einer Pflicht eine klare und deutliche Erkenntniß sei, dazu ist erforderlich, daß ich mir derselben als eines mit der Strafe der Selbstverwerfung verbundenen nothwendigen Vernunftzweckes unmittelbar bewußt werde; wo dieses nicht der Fall ist, da ist die Erkenntniß der Pflicht eine dunkle, wenigstens eine undeutliche. Daß nun die Erkenntniß einer Pflicht nicht allein eine klare und deutliche, sondern auch eine dunkle und verworrene sein könne, ist gewiß genug. Sind doch nicht allein Ungebildete, sondern auch Gebildete oft unter sich uneinig gewesen und noch uneinig, ob Dieses oder Jenes wirklich Pflicht sei oder nicht; ob z. B. die Feindesliebe, die Demuth, die unzertrennliche Verbindung der Ehegatten Pflicht sei oder nicht. So viel ist jedoch klar, daß auch bei einer dunkeln und undeutlichen Erkenntniß der Pflicht noch wohl Pflichtverletzung Statt finden könne; denn auch da, wo ich unentschieden bin, ob etwas wirklich Pflicht für mich sei oder nicht, finde ich mich durch die Vernunft streng verpflichtet, auf die Gefahr, daß die Handlung eine pflichtwidrige sein könnte, nicht zu handeln. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung richtet sich also zweitens danach: ob die Pflicht, welche durch die Handlung verletzt wird, klarer, rücks. deutlicher, oder ob sie dunkler, rücks. undeutlicher erkannt wurde. 3. Die Pflicht, welche durch die Handlung

verletzt wird, kann mit einer größern, sie kann aber auch mit einer geringern Freiheit verletzt werden. Frei ist dem Menschen alles, was von ihm durch Selbstmacht hervorgebracht oder auch durch Selbstmacht verhindert werden kann. Diese Freiheit ist aber bald größer, bald geringer. Wer zum Zorne gereizt wird und nun über seinen Beleidiger herfällt, handelt nicht so pflichtwidrig, als wenn keine Beleidigung vorangegangen wäre, und wer stiehlt, um dadurch seinen grimmigen Hunger zu stillen oder seine Blöße zu bedecken, handelt nicht so schlecht, als wenn er es thut, um sich zu bereichern oder seiner sinnlichen Lust zu fröhnen. Daß da, wo gar keine Freiheit ist, auch keine pflichtwidrige Handlung möglich sei, ist von selbst klar. Damit aber eine Handlung eine freie und somit eine der sittlichen Beurtheilung unterworfene, hier eine pflichtwidrige, Handlung sei, dazu ist eben nicht erforderlich, daß die Handlung eine unmittelbar freie, sondern es ist hinreichend, daß sie eine mittelbar freie sei, und der Grad der Pflichtwidrigkeit richtet sich hier nach dem größern oder geringern selbsteigenen Antheile, den der Handelnde an seiner ihm unmittelbar oder mittelbar freien Handlung hat. Vgl. §. 3 a. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung richtet sich also drittens danach: ob die Handlung, wodurch die Pflicht verletzt wird, von dem handelnden Subjecte mit größerer oder geringerer Freiheit vollzogen wurde. 4. Die Handlung, durch welche die Pflicht verletzt wird, kann entweder aus Verachtung der Menschenwürde oder aus Nichtachtung derselben oder aus Ueberwiegung der Achtung derselben durch sinnliche Reize hervorgegangen sein. Ob eine Handlung aus purer Verachtung der Menschenwürde möglich sei, kann allerdings bezweifelt werden; wenn sie möglich ist, so hat sie den möglich höchsten Grad sittlicher Verworfenheit. Doch kann die Nichtachtung der Menschenwürde der positiven Verachtung derselben näher oder entfernter kommen, und die Nichtachtung der Menschenwürde ist größer, wenn sie gänzliche Abwesenheit der von der Vernunft geforderten Achtung ist, als wenn der stärkere Reiz der Sinnlichkeit im Kampfe mit der Forderung der Vernunft den Sieg davon trägt. Ein Mensch, der sich selbst das Leben nimmt, um hiedurch seine totale Verachtung der Menschheit

an den Tag zu legen (wenn dieses anders möglich ist), handelt boshaft; wer es thut, weil ihm das Leben gleichgültig ist, handelt weniger boshaft, und noch weniger boshaft handelt der, welcher es thut, weil er keinen Weg sieht, sich auf eine würdige Weise seinen Unterhalt zu sichern. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung richtet sich also viertens danach: ob die Handlung, durch welche die Pflicht verletzt wird, entweder aus Verachtung der Menschenwürde oder aus Nichtachtung derselben oder aus Ueberwiegung der Achtung derselben durch sinnliche Reize hervorgegangen ist *). Die Handlung endlich, wodurch die Pflicht verletzt wird, kann entweder eine negative oder eine positive Handlung sein: im ersten Falle ist sie die Auslassung einer pflichtmäßigen Handlung (peccatum omissionis), im zweiten Falle ist sie die Setzung einer pflichtwidrigen Handlung (peccatum commissionis). Daß zur Setzung einer pflichtwidrigen Handlung, wenn nicht ganz besondere Umstände eintreten, eine moralisch verkehrtere Gesinnung erforderlich sei, als zur Auslassung einer pflichtmäßigen, ist daraus klar, daß dort das Sittengesetz positiv, hier hingegen nur negativ verletzt wird. So ist es unsittlicher, einen Menschen in eine drohende Lebensgefahr zu stürzen, als ihn aus einer drohenden Lebensgefahr nicht zu retten. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Unwerthes einer pflichtwidrigen Handlung richtet sich also fünftens danach: ob die Handlung, durch welche die Pflicht verletzt wird, entweder Auslassung einer pflichtmäßigen Handlung oder Setzung einer pflichtwidrigen Handlung ist.

Dieses sind nun die Kriterien für die Bestimmung des größern oder geringern sittlichen Unwerthes der pflichtwidrigen oder, w. d. i., der unsittlichen menschlichen Handlungen.

Aus dem Gesagten folgt, daß es unter den pflichtwidrigen oder unsittlichen Handlungen oder, w. d. i., unter

*) Dieses vierte Kriterium kann, gehörig verstanden, statt aller übrigen dienen. Daß übrigens die Verachtung oder Nichtachtung der Menschenwürde ihre Grade haben könne und dann die Handlung mehr oder weniger unsittlich mache, versteht sich von selbst.

den Sünden einen wirklichen Unterschied gebe, und zwar nicht allein einen numerischen, sondern auch einen specifischen; d. h., daß es nicht allein verschiedene Arten von Sünden gebe, sondern auch, daß Sünden derselben Art, z. B. Lüge, Diebstahl, Mord, in dem einen Falle pflichtwidriger seien, als in dem andern. Hierauf beruhet auch die gewöhnliche Eintheilung der Sünden in Todsünden (peccata mortalia) und in läßliche Sünden (peccata venialia). Ueber diese Eintheilung ist aber vorab zu bemerken, daß sie aus einer Zeit stammt, wo die Entscheidung über die Unsittlichkeit einer Handlung vorzüglich, wenn nicht einzig, von einer äußern Jurisdiction ausging, wo etwas schwere Sünde (peccatum grave) war, in so fern es als ein Vergehen mit einer schweren Kirchenstrafe belegt wurde, und wo etwas Todsünde (peccatum mortale) war, in so fern man andeuten wollte, daß die begangene Sünde eine Bestrafung mit dem Tode verdient gehabt hätte. Diese Unterscheidung ist also für unsere Zeit nicht mehr vorhanden. Später verstand man unter Todsünde eine solche Sünde, durch welche der Mensch sich die ewige Verdammniß zuzieht; — welche moralisch verkehrte Gesinnung aber dazu gehöre, daß Gott den Menschen ewig verdamme, kann von einer so beschränkten Intelligenz, als die menschliche ist, keineswegs bestimmt werden, wobei übrigens vollkommen besteht, daß der Mensch solche Sünden begehen kann, durch welche Gott veranlaßt wird, ihn für immer und ewig von sich auszuschließen. Also ist auch dieser Sinn wenigstens in so fern nichtig, als er dem Menschen einen sichern Maßstab für die Beurtheilung der Unsittlichkeit einer Handlung geben will. Wenn jene Eintheilung der Sünden nun noch einen Sinn haben soll, dann muß unter Todsünde eine solche Sünde verstanden werden, welche den Menschen in den Augen seiner Vernunft und weiterhin in den Augen Gottes in einem hohen Grade verächtlich macht, und es muß dann unter läßlicher Sünde eine solche Sünde verstanden werden, welche den Menschen in den Augen seiner Vernunft und weiterhin in den Augen Gottes nur in einem geringen Grade mißfällig macht.

Aber durch jede Sünde, d. h. durch jede erkannte und mit völliger Freiheit zugelassene Verletzung einer Pflicht, macht sich der Mensch in einem hohen Grade in den Augen seiner Vernunft und in den Augen Gottes verächtlich, und die Sünde ist gleich groß, wenn anders der der verpflichtenden Vernunft aufgekündigte Gehorsam gleich groß ist, mag übrigens die Sünde an diesem oder jenem Objecte begangen werden. Es kann also nur noch der Unterschied übrig bleiben, daß in der einen pflichtwidrigen Handlung eine größere Verachtung des Pflichtgebotes an den Tag gelegt werden kann, als in der andern; und daß dieses wirklich der Fall sei, haben wir oben gesehen. Wie groß oder wie gering nun aber die Verachtung des Pflichtgebotes sein müsse, um diese Sünde eine Todsünde, jene hingegen eine läßliche Sünde zu nennen und so eine bestimmte Gränzlinie zwischen den möglichen Sünden zu ziehen, kann wegen der großen Verschiedenheit der dabei in Betracht kommenden subjectiven Umstände im Allgemeinen von Menschen unmöglich bestimmt werden. Nur das Allgemeine läßt sich aufstellen, daß der Mensch sich *wenigstens* da gröblich oder, wenn man lieber will, tödlich versündige, wo er mit voller Freiheit eine klar erkannte Pflicht, deren Erfüllung nach seiner klaren Einsicht auf die Erhebung der Menschheit einen großen Einfluß hat, verletzt, wo er also mit voller Freiheit die tiefe Erniedrigung der Menschenwürde will. Ob dieses aber der Fall sei, darüber kann im Allgemeinen höchstens derjenige urtheilen, welcher die Handlung vollzogen hat; und deßhalb fällt wenigstens im Allgemeinen, die sichere Anwendung jenes Kriteriums für jeden Andern weg, welcher die Handlung nicht selbst vollzogen hat. Hieraus ergibt sich die volle Wahrheit und tiefe Bedeutung der evangelischen Lehre: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Nicht einmal über unsere eigenen Handlungen sind wir immer gerechte Richter; die Einbildungskraft vergrößert unsere Tugenden und verkleinert unsere Fehler; ja, die Eigenliebe vergrößert nicht selten unsere Fehler und verkleinert unsere Tugenden. Unsere moralische Verfassung und Beschaffenheit liegt also der Wahrheit und Wirk

lichkeit nach, ohne Uebertreibung und Schwächung, nur Gott vor Augen, und hieraus ergibt sich dann wieder die Wahrheit einer andern evangelischen Lehre, nämlich dieser: daß der Mensch mit Furcht und Zittern sein Heil wirken solle. Schließlich ist noch ein großer Mißbrauch zu bemerken, den man mit der Unterscheidung der Sünden in Todsünden und in läßliche Sünden getrieben hat. So nannte man eine Lüge, wodurch unserm Nebenmenschen kein Schaden zugefügt wird, unbedenklich eine läßliche Sünde. Aber die Lüge setzt eine ausdrückliche Verachtung der Intelligenz unsers Mitmenschen voraus, und sie ist eine geflissentliche Schändung seines Wahrheitssinnes und eine Verwirrung seines Erkennens — also eine Handlung, welche die Vernunft in einem hohen Grade verachtet und verwirft. Aber es ist auch irrig, wenn man die größere Schändlichkeit der Lüge an einen unserm Nebenmenschen zugefügten oder zuzufügenden Schaden knüpft. Denn durch einen solchen Schaden wird die Häßlichkeit der Lüge als Lüge nicht vermehrt, sondern es tritt zu der Lüge noch eine andere Sünde, nämlich die des Betruges, so daß hier die Pflichtverletzung eine doppelte ist.

Wir fanden früher:

2) Daß jede Handlung, welche aus dem formalen Moralprincip, aus Achtung und Liebe der Menschenwürde, hervorgeht, immer einen sittlichen Werth habe oder, w. d. i., moralisch gut sei, wie sie auch in materialer Hinsicht beschaffen sein mag. Die Handlung aber, welche aus Achtung und Liebe der Menschenwürde hervorgeht, ist entweder Erfüllung einer von der Vernunft ausgesprochenen Pflicht, oder sie ist Erfüllung eines von der Vernunft ausgesprochenen Rathes. Den absolut höchsten sittlichen Werth haben unsere Handlungen nun wohl dann, wenn sie Erfüllungen eines von der Vernunft bloß gerathenen Vernunftzweckes sind; denn solche Handlungen können nur aus der reinsten Achtung der Menschenwürde hervorgehen, weil die bloß gerathenen Vernunftzwecke nicht einmal, wie das bei den Pflichten der Fall ist, durch die Strafe der Selbstverwerfung unterstützt werden, und weil auch zudem die Erfüllung der gerathenen Vernunftzwecke die Erfüllung der gebotenen Vernunftzwecke

schon voraussetzt. Wo es also der Mensch in seinem gesammten Wollen und Thun bis zur Umfassung und Realisirung der bloß gerathenen Vernunftzwecke gebracht hat, steht er da als ein heiliges, über allen Sinnenreiz erhabenes Wesen. Der größere oder geringere Grad des sittlichen Werthes der Pflichtwerke muß größtentheils bestimmt werden nach denselben Kriterien, nach welchen auch der größere oder geringere Unwerth der Pflichtverletzungen beurtheilt werden muß: es kommt also darauf an, 1. ob die erfüllte Pflicht mit der gebotenen Erhebung der Menschenwürde in einer nähern oder entferntern Verbindung stand; 2. ob zur Erfüllung der Pflicht eine größere oder geringere Erstrebung und Aufbietung der Selbstmacht zur Besiegung der entgegen stehenden sinnlichen Reize erforderlich war; 3. ob die Handlung lediglich aus Achtung der Menschenwürde und nicht auch überdies aus einem sinnlichen Zwecke hervorgegangen sei; ob die Handlung mehr aus einem vernünftigen oder mehr aus einem sinnlichen Zwecke hervorgegangen sei, und umgekehrt; ob endlich die Handlung auch dann noch erfolgt sein würde, wenn durch die Vollziehung derselben der Sinnlichkeit gar kein Vortheil erwachsen wäre; 4. ob die Handlung eine bloß negative oder eine positive Handlung, d. i., ob sie bloße Auslassung einer pflichtwidrigen Handlung oder ob sie Setzung einer pflichtmäßigen Handlung war. Zum größern Grade des sittlichen Werthes der Pflichtwerke ist aber nicht, wie das bei den Pflichtverletzungen der Fall ist, eine klare und deutliche Erkenntniß der Pflicht erforderlich; im Gegentheil ist bei der Erfüllung einer dunkeln und undeutlich erkannten Pflicht eine größere Achtung der Vernunft und der Menschenwürde nicht zu verkennen, wobei sehr wohl besteht, daß bei dem Handeln nach dunkeln und undeutlich erkannten Pflichten eine objective Erniedrigung der Menschenwürde sehr leicht möglich ist und die Vernunft deßhalb dem Menschen das Gebot auferlegt, sich nicht eine dunkle und verworrene, sondern eine klare und deutliche Vorstellung aller seiner Pflichten zu verschaffen. — Die aus dem formalen Moralprincip hervorgegangenen und eben deßhalb von der Vernunft für sittlich gut erklärten Handlungen haben nun entweder das richtige, von der Vernunft angewiesene Material oder sie haben dieses nicht, und im zweiten Falle ist die Verfehlung desselben entweder

aus einer unverschuldeten oder sie ist aus einer verschuldeten Unwissenheit hervorgegangen. Ist die Unwissenheit unverschuldet, so ist weder die Handlung selbst Sünde, noch die Unwissenheit, woraus sie hervorgeht oder von welcher sie begleitet wird. Ist aber die Unwissenheit eine verschuldete, so macht sie zwar die Handlung, welche aus ihr hervorgeht, nicht zur Sünde, wohl aber ist die Unwissenheit Sünde, weil sie Verachtung oder doch Nichtachtung eines von der Vernunft mit Bestimmtheit ausgesprochenen Pflichtgebotes ist. Die Unsittlichkeit einer solchen verschuldeten Unwissenheit ist größer oder geringer, je nachdem die Unwissenheit mit größerer oder geringerer Schuld zugelassen wurde und je deutlicher die Folgen dieser Unwissenheit in Beziehung auf die Pflichterfüllung vorhergesehen werden konnten, vorhergesehen werden sollten oder vorhergesehen wurden; — am unsittlichsten ist sie dann, wenn sie die Ausgeburt eines vorsätzlichen Bemühens, unwissend zu bleiben, ist.

C. Welche sind die Bedingungen, damit die Zurechnung einer Handlung zum Verdienste oder zur Schuld eine bestimmte Person — uns selbst oder Andere — treffe?

§. 6. Eine Handlung kann nur dann zum Verdienste oder zur Schuld, also auch nur dann einer bestimmten Person zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden, wenn sie aus einem freien Principe hervorgeht; im andern Falle ist nur eine Zurechnung der That (imputatio meri facti), aber weder eine sittliche noch rechtliche Zurechnung (imputatio ad meritum vel demeritum) denkbar. Das freie Princip der Handlung kann aber möglicher Weise liegen 1. in dem Handelnden allein, oder 2. in einem Dritten allein, oder 3. in dem Handelnden und einem Dritten zugleich.

Ueber 1. Eine Handlung liegt nur dann in der Freiheit des Handelnden allein, wenn keine andere Freiheit auf die Handlung des Handelnden einfließt, sei es durch Mittheilung der Erkenntniß des Objectes des Begehrens oder Verabscheuens oder durch Schilderung des Objectes als eines solchen, daß es ein Gefallen oder Mißfallen erregt und so das Begehrungs-Vermögen dadurch afficirt werden kann. In diesem letzten Falle liegt das freie Princip der Handlung in dem Handelnden und in einem Dritten zugleich, worüber später.

(vgl. Nr. 3) die Rede sein wird. Liegt nun der Grund der Handlung in der Freiheit des Handelnden allein, so kann nichts offenbarer sein, als daß sie dem Handelnden allein und nicht auch einem Dritten — weder ganz, noch zum Theile — zum Verdienste oder zur Schuld zugerechnet werden könne. Ist doch die Handlung nur in so fern zurechnungsfähig, als sie frei ist, und frei ist sie der Voraussetzung nach nur in so fern, als sie in dem Handelnden einzig und allein und nicht auch in einem von dem freien Princip des Handelnden verschiedenen freien Princip gegründet ist. Eine unmittelbare Folgerung hieraus ist, daß fremdes Verdienst und fremde Verschuldung keinem Andern zum Verdienste oder zur Verschuldung angerechnet werden oder — w. d. i. — daß fremdes Verdienst und fremde Verschuldung nicht auf einen Andern übergehen können. Dabei ist es aber sehr wohl möglich und nach Zeugniß der Erfahrung sehr oft wirklich, daß die physischen oder moralischen Folgen des fremden Verdienstes oder der fremden Verschuldung auch auf Andere übergehen können, bei welchen Folgen indeß der Gedanke eines persönlichen Verdienstes oder einer persönlichen Schuld, also des Verdienstes und der Schuld im eigentlichen und wörtlichen Sinne, nicht ohne Widerspruch und folglich gar nicht Statt finden kann. Sollte nämlich fremdes Verdienst oder fremde Verschuldung einem Andern als persönliches Verdienst oder als persönliche Verschuldung zugerechnet werden, so müßte doch auch der Andere an dem Verdienste oder an der Verschuldung des Andern einen persönlichen Antheil haben; das Verdienst (dasselbe gilt von der Verschuldung) wäre dann aber nicht mehr ein fremdes, sondern es wäre ein eigenes.

Ueber 2. Wenn der Grund der Handlung nicht in der Freiheit des Handelnden allein, sondern in der Freiheit eines Dritten allein liegt, so kann die Handlung nicht dem Handelnden, weder ganz noch zum Theile, sondern sie kann nur jenem Dritten zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden. Der Grund ist mit dem oben (Nr. 1) angeführten einerlei. Der Grund der Handlung liegt aber nicht in der Freiheit des Handelnden allein, sondern er liegt in der Freiheit des Dritten allein, wenn der Dritte eine Ursache setzt, woraus die Handlung aus dem Handelnden mit Nothwen-

digkeit hervorgeht. Dieses ist der Fall: 1) wenn der Dritte den Handelnden durch einen unwiderstehlichen Zwang zur Handlung nöthigt, z. B. wenn Jemand meine Hand ergreift und sie gewaltsam zur Unterschrift meines Namens unter eine verleumderische Anschuldigung gebraucht. Eine solche Handlung kann also nur dem Dritten allein und sie kann nicht dem Handelnden, weder ganz noch zum Theile, angerechnet werden, weil hier nicht der Handelnde, sondern nur der Dritte handelt und der Handelnde hier nur als ein physisches Werkzeug des Dritten erscheint. Die Handlung kann aber hier dem Dritten nur zur Schuld und sie kann ihm nicht auch zum Verdienste angerechnet werden, selbst in dem Falle nicht, daß die Handlung eine von der Vernunft geforderte Handlung ist, indem es immer ungerecht und eben deßhalb pflichtwidrig, überdies auch zwecklos und thöricht ist, einen andern Menschen gleich einem bloßen Werkzeuge für Realisirung unserer, wie auch immer beschaffenen, Ansichten zu gebrauchen und ihn zu Handlungen zu veranlassen, wenn sein freier Wille keinen Antheil nimmt. Der Zwang aber, von welchem hier die Rede ist, muß Zwang im eigentlichen Sinne oder, w. d. i., Nöthigung zur Handlung ohne Möglichkeit des Widerstandes, also unwiderstehlicher Zwang, sein; denn wo noch Widerstand möglich ist, da ist der Nichtgebrauch desselben nur in der Subjectivität dessen gegründet, der auf diesen Widerstand frei verzichtet. Dieses gilt von dem so genannten psychologischen Zwange oder, w. d. i., von dem Zwange durch Drohungen, welcher eine gegründetere oder ungegründetere, eine größere oder geringere Furcht bewirken und so einen sehr starken Antrieb zur Handlung geben, aber niemals Zwang im eigentlichen Sinne, d. i. physische oder mechanische Nöthigung zur Handlung, veranlassen kann. Drohung und Furcht vermindern also zwar allerdings die Freiheit, heben aber die Freiheit keineswegs auf *). Hierbei besteht aber vollkommen, daß es in der Erfahrung oft sehr schwer sei, zu beurtheilen, ob ein Zwang widerstehlich oder unwiderstehlich war, da man das Maß der Widerstandskraft in jedem besondern Falle nicht genau schätzen

*) Hieraus ergibt sich die Wahrheit des bekannten Grundsatzes: Qui potest mori, non potest cogi.

kann und sich insbesondere ein so hoher Grad des so genannten psychologischen Zwanges denken läßt, daß er bei furchtsamen Gemüthern von dem eigentlichen Zwange oder, w. d. i., von dem Zwange durch äußere Gewalt nicht sehr verschieden ist. Uebrigens versteht sich von selbst, daß der Zwang zur Handlung demjenigen, von welchem dieser Zwang ausgeht, nicht auch dann zur Schuld angerechnet werde, wenn dieser Zwang ein rechtlicher, d. i., wenn er nothwendiges Mittel zum Schutze des Rechtes ist. Wenn nämlich die Vernunft dem Menschen ein Recht ertheilt, so ertheilt sie ihm auch von selbst die Befugniß, dieses Recht im vollsten Sinne zur Ausführung zu bringen, folglich auch die Befugniß, jeden fremden Angriff auf die Ausführung dieses Rechtes durch Befehl und, wenn dieser nicht ausreicht, durch eine dem Maße des Angriffs entsprechende Gewalt von sich abzuweisen. Der fremde Angriff auf die Ausführung dieses Rechtes durch äußere Gewalt ist somit nothwendig ein widerrechtlicher Zwang, die äußere Gewalt hingegen, welche dem widerrechtlichen Zwange zum Schutz des Rechtes entgegengesetzt wird, nothwendig ein rechtlicher. Und ein solcher rechtlicher Zwang, welcher, aus dem Gesichtspunkte des Rechtes betrachtet, innerhalb der gehörigen Schranken immer erlaubt ist, kann auch aus dem Gesichtspunkte der Moralität betrachtet, nicht allein erlaubt, sondern sogar geboten sein. So kann die Vernunft es nicht allein erlauben, sondern sogar gebieten, den Schuldner zur Zahlung, den Depositor zur Herausgabe des ihm anvertrauten Gutes zu zwingen, weßhalb denn auch die aus solchen Rechten hervorgehenden Pflichten Zwangspflichten genannt werden, indem man deren Erfüllung nicht bloß auf den guten Willen Anderer ankommen zu lassen braucht, sondern im Weigerungsfalle sie erzwingen darf. — Ebenfalls geht 2) die Handlung aus dem Handelnden mit Nothwendigkeit hervor, wenn der Dritte dem Handelnden die Erkenntniß eines Objectes oder auch das Object selbst, welches begehrt, rücksichtlich verabscheut werden soll, mittheilt und der Handelnde einen so geringen Grad von Freiheit und Selbstständigkeit besitzt, daß nach Mittheilung der Erkenntniß des Objectes, oder des Objectes selbst, ein ganz unfreies, gleichsam thierisches Begehren oder Verabscheuen in ihm entsteht. Auf die Mittheilung der Erkenntniß eines Objectes, oder auch des

Objectes selbst, kann aber, streng genommen, nur dann ein ganz unfreies Begehren oder Verabscheuen entstehen, wenn der Handelnde des Gebrauches seiner Vernunft und somit auch des Gebrauches seiner Freiheit beraubt ist, wie das im vollen Sinne bei Kindern und bei Wahnsinnigen der Fall ist. Und dann ist kein Zweifel, daß die daraus hervorgehende Handlung jenem Dritten allein und nicht dem Dritten und dem Handelnden — dem Kinde oder dem Wahnsinnigen — zugleich zugerechnet werden könne; denn das freie Princip der Handlung liegt hier nur in jenem Dritten, und der Dritte kann den Handelnden nur als ein bloßes Werkzeug ansehen, um dasselbe für die Durchführung seiner Absichten eigenmächtig zu gebrauchen. Wenn aber der Handelnde des Gebrauches seiner Vernunft und somit auch des Gebrauches seiner Freiheit nicht ganz unfähig ist, so kann die Handlung unmöglich dem Dritten allein, sondern sie muß dem Dritten und dem Handelnden zugleich zugerechnet werden, weil, wenn auch die Handlung zwar nicht ohne freie Mitwirkung des Dritten erfolgt sein würde, sie dennoch zuletzt durch freies Wollen und Vollbringen des Handelnden zu Stande kommt. Dieser zweite Fall ist also von dem ersten kaum verschieden.

Ueber 3. Wenn der Grund der Handlung in dem Handelnden und in einem Dritten zugleich liegt, so kann sie weder dem Handelnden allein, noch dem Dritten allein, sondern sie muß beiden zugleich zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden. Der Grund hiervon ist offenbar. Aber das fragt sich noch, in wie fern in einem solchen Falle die Handlung dem Handelnden selbst, und in wie fern sie dem Dritten zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden könne. Die Beantwortung dieser Frage ist folgende: Auf das freie Wollen und Handeln eines andern Menschen können wir durch unser eigenes Wollen und Handeln einen wirksamen Einfluß ausüben, freilich keinen unmittelbaren — das, was ein Anderer frei will und thut, ist ganz sein Werk und nicht das unsrige —, wohl aber einen mittelbaren. Dieser mittelbare Einfluß kann aber nur darin bestehen, daß wir 1) durch unser freies Thun, rücksichtlich durch unser freies Unterlassen, dem Willen eines andern Menschen einen Antrieb zur Realisirung eines Zweckes geben, welchen jener Andere sich ohne unsere Mitwirkung nicht würde gege-

ben haben. Dieser Antrieb kann aber nur darin bestehen, daß wir einem andern Menschen, geschehe es ausdrücklich oder bloß stillschweigend, zur Erkenntniß eines Objectes verhelfen, welches der Andere entweder noch gar nicht kannte oder doch nicht so kannte, daß die Vorstellung desselben ein Streben zu dessen Heranbringung oder Entfernung nach sich gezogen hätte, und daß wir dann insbesondere diejenigen Seiten des Objectes vorweisen, wodurch es sich als zu begehrendes oder zu verabscheuendes zu erkennen gibt. Dieses ist z. B. der Fall bei der Verführung des noch unschuldigen jugendlichen Alters zu geheimen Sünden der Unzucht. Er kann auch 2) darin bestehen, daß wir das dem Andern schon hinlänglich bekannte, von ihm begehrte oder verabscheute Object in den Bereich seiner freien Wirksamkeit stellen, wie wenn wir einem eingesperrten Menschen, der, wie wir wissen, von dem größten Lebensüberdrusse geplagt wird, ein tödtendes Werkzeug verabfolgen lassen, womit er nun Hand an sich selbst legt. Diese beiden Fälle kommen aber, streng genommen, auf Einen und denselben, nämlich auf den zurück: daß wir dem Andern einen Antrieb zur Handlung geben, welchen dieser durch sich selbst sich nicht würde gegeben haben. Dieser Antrieb oder, w. d. i., dieser Einfluß eines Dritten auf das freie Handeln eines Andern kann aber entweder ein directer oder ein indirecter sein, je nachdem dieser Einfluß entweder ein ausdrücklich oder ein bloß stillschweigend gewollter, wenigstens ein frei zugelassener ist. Ein directer Einfluß findet z. B. da Statt, wo der Vater seinen Sohn zum Stehlen aufmuntert; ein indirecter Einfluß hingegen findet da Statt, wo der Sohn seinen Vater stehlen sieht. Ein weiterer Einfluß auf die Handlung eines Andern von Seiten eines Dritten außer dem angegebenen ist nicht gedenkbar. Aus dem Gesagten ergibt sich nun von selbst die Beantwortung unserer anfänglichen Frage, welche diese war: in wie fern eine Handlung, die ihren Grund in dem Handelnden und in einem Dritten zugleich hat, dem Handelnden selbst, und in wie fern sie dem Dritten zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden könne. Dem Dritten nämlich kann nur angerechnet werden die Mittheilung der Erkenntniß des Objectes, rücksichtlich des Objectes selbst, und die Darstellung des Ob-

jectes als eines solchen, daß es entweder ein Gefallen oder Mißfallen der Sinnlichkeit, oder ein Gefallen oder Mißfallen der Vernunft nach sich zieht; also die Bewirkung desjenigen Erfordernisses des Wollens oder Nichtwollens, ohne welches dieses immer und überall unmöglich ist und durch welches es erst möglich wird. Aber die Handlung selbst kann nur dem Handelnden und nicht auch dem Dritten zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden, weil die freie Bestimmung zur Verwirklichung oder zur Vernichtung des Gegenstandes nur dem Handelnden angehört und ein Mensch unmöglich in einem Andern oder für einen Andern wollen kann. Allerdings ist es möglich, daß die Handlung eines Andern gleichsam eine physisch nothwendige Folge des Einflusses eines Dritten ist; über diesen Fall, der hier keine Ausnahme macht, ist aber bereits früher (vergl. Nr. 2.) das Erforderliche gesagt worden. Wenn aber auch die Handlung selbst nur dem Handelnden und nicht auch dem Dritten zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden kann, so besteht dabei doch vollkommen und ist auch ausdrücklich gesagt worden, daß der Einfluß, den wir auf die Handlung eines Andern ausüben können, in einem sehr hohen Grade der sittlichen Zurechnung unterworfen sei, und es muß hier der Grad des Verdienstes oder der Verschuldung ganz nach denselben Grundsätzen bestimmt werden, nach welchen der Grad des Verdienstes und der Verschuldung überhaupt zu bestimmen ist. Ob wir den wirksamen Einfluß unsers Handelns auf andere Menschen kennen oder ob wir ihn aus verschuldeter Unwissenheit nicht kennen, macht in Ansehung der Zurechnung unsittlicher Handlungen nur den Unterschied, welcher zwischen absichtlicher Pflichtverletzung und verschuldeter Verabsäumung einer pflichtmäßigen Erkenntniß überhaupt Statt findet, wie das schon früher gezeigt ist.

Ueber die Natur der Erbsünde. Ein Nachtrag zu der Abhandlung über diesen Gegenstand im 4. Hefte dieser Zeitschrift. Von Prof. J. J. Rosenbaum in Trier.

In dem 4. Hefte dieser Zeitschrift habe ich nachzuweisen versucht, daß die Hypothese: „die Natur der Erbsünde oder der uns angeerbten sündhaften Beschaffenheit bestehe in der der uns angebornen unordentlichen Sinnlichkeit", der katholischen Lehre von der Erbsünde nicht widerstreite, im Gegentheil damit ganz vereinbar sei und wohl gar von derselben (implicite) gefordert werde. Ich habe seither diese Ansicht wiederholt und von Neuem geprüft, und ich habe mich von deren Richtigkeit immer mehr überzeugt. Vielleicht leiste ich dem einen oder andern Leser dieser Zeitschrift einen kleinen Dienst, wenn ich die Ergebnisse oder Früchte meines bisherigen Studiums über diesen Gegenstand auf den nachstehenden Blättern mittheile.

Zuvörderst bemerke ich, daß das Concilium von Trient, auf welchem sich die Kirche zuletzt und am ausführlichsten über die Erbsünde aussprach, sich nicht über die Natur derselben erklärt, vielmehr absichtlich davon als von einer bloßen Schulsache abstrahirt, und mithin die Bestimmung derselben den Schulen überlassen hat. „Patrum consilium fuit", erzählt Pallavicino (Hist. Concil. Trid. lib. 7. cap. 10. num. 6.) „in recensitis definitionibus" (nämlich über die Erbsünde) „se prorsus abstinere a supervacaneis articulis, ab illis nimirum, qui catholicas inter scholas in dubitatione versantur: nam utribilet parti quis adhaereat, nihil scripturae, anteactis conciliis, perpetuisque traditionibus contradicit: ac proinde ingeniorum libertati permitti possunt absque ullo divinorum oraculorum despectu, et absque animarum detrimento. Idcirco semper obstitere legati, ne quid de conceptione virginis sanciretur: *hic vero admonuerunt, ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpae, de qua scholastici discordant;* nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos." Es versteht sich jedoch von selbst, daß, obwohl hiernach die (hypothetische) Bestimmung der Natur der Erbsünde den Schulen überlas-

sen ist, doch dasjenige, was hypothetisch als die Natur der Erbsünde angegeben wird, von der Art sein muß, daß dadurch die katholische Lehre von der Erbsünde nicht vernichtet wird. Pallavicino sagt a. a. O. num. 8.: „Nemo est, qui nesciat, peccati originalis nomine intelligi certum aliquid, quo propter patratam ab Adamo culpam, Deo reddimur odiosi, ejusque tum gratia tum gloria indigni.“ Ich glaube in der genannten Abhandlung überzeugend dargethan zu haben, daß die unordentliche Sinnlichkeit in uns, wenn ihr nicht ein hinlängliches Gegengewicht entgegensteht, wenn wir nämlich nicht durch die Gnade Gottes zur Ueberwindung derselben befähigt werden, allerdings ein gewisses Etwas sei, wodurch wir wegen der von Adam begangenen Sünde (als woraus ja die unordentliche Sinnlichkeit stammt) Gott mißfällig, und sowohl seiner Gnade als seiner Verherrlichung unwürdig werden.

Zu den vortridentinischen Theologen, welche die Natur der Erbsünde unumwunden in die unordentliche Sinnlichkeit gesetzt haben, gehört außer dem h. Augustinus, dessen betreffende Hauptäußerung ich in jener Abhandlung nach ihrem ganzen Umfange angeführt habe, hauptsächlich Petrus Lombardus sammt mehren seiner Commentatoren. Ich will nur eine Stelle aus seiner Dogmatik hersetzen, woraus zugleich erhellet, wie er sich (und zwar ganz übereinstimmend mit der im 4. Hefte, S. 99—100, ausgesprochenen Ansicht) die Tilgung der Erbsünde durch die Taufe dachte. Lib. II. sententt. distinct. 32. heißt es: „Quoniam supra (distinct. 30.) dictum est, *originale peccatum esse vitium concupiscentiae,* assignatumque quomodo a parentibus trahatur et originale dicatur, superest investigare, quomodo in baptismo dimittatur cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quae ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Augustinus, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire praecipimur: quae tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. *Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post*

dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est: ante baptismum vero, poena est et culpa.“ (Dies Letzte freilich nur, in wie fern sie den Menschen zum Bösen disponirt.) — Im 16. Jahrhunderte setzten die Natur der Erbsünde in die unordentliche Sinnlichkeit, oder waren doch nicht entgegen, wenn man es that, die Confutatoren der augsburger Confession, Eck, Cochläus und Wimpina. „Quodsi“, heißt es in ihrer Confutation *), „juxta divi Augustini sententiam vitium originis dicerent *concupiscentiam, quae in baptismo peccatum esse desinat*, acceptandum esset.“

Nicht lange nach dem Concilium von Trient tritt der berühmte Estius mit derselben Ansicht von der Natur der Erbsünde auf. In libr. II. sententt. distinct. 30. §. 9. heißt es: „Quaerendum nunc, quid sit quod in homine recens genito vere ac proprie peccatum vocetur. Qua de re diversorum diversae fuerunt sententiae. Quidam enim ipsam actualem primi hominis transgressionem dixerunt esse in unoquoque nascentium peccatum originale. Sed hanc opinionem supra refutavimus, quam et Magister in textu ut erroneam rejicit. Praeter hanc igitur sunt duae aliae celebres sententiae. Alii enim peccatum originale esse volunt privationem, seu carentiam justitiae originalis. Alii concupiscentiam nobis innatam. Prioris sententiae auctor est Anselmus lib. de conceptu Virginis Cap. 2. 3. 26. et 27. Quam multi post eum amplectuntur. Posteriorem tradit Magister hac. dist. §. G. secutus Augustinum, qui variis locis peccatum originale concupiscentiam vocat, et remitti eam dicit in baptismo, ut lib. 1. de nupt. et concup. cap. 23. 24. et 25. et lib. 2. cap. 34. et lib. 2. contra Julianum cap. 3. 5. 9. 10. et lib. 5. cap. 3. et lib. 6. cap. 6. 7. et 8. et lib. 1. de peccatorum meritis cap. 9. 10. et 29. et lib. 2. cap. 4. et serm. 12. de verbis Apostoli, et in Psalm. 57. et lib. 1. retract. cap. 15.“ Und nun sucht Estius diese Ansicht aus Schrift und Ver-

*) Vid. Fabricii Harmonia Confess. Aug. p. 15. (Colon. 1587.)

nunft zu beweisen. Am Schlusse führt derselbe aus einer Aeußerung des Concilii Tridentini in dem 5. Canon der 5. Session dasselbe Argument, welches auch ich vor vier Jahren in jener Abhandlung S. 101—2, jedoch ohne seinen Commentar über den Petrus Lombardus damals zu kennen, geführt habe. „Quamvis autem Patres Tridentini Concilii definire noluerint, in utro potius constituenda sit propria ratio peccati originalis; utrum in privatione justitiae an in concupiscentia; *per hoc tamen quod docent, concupiscentiam in renatis non esse peccatum, sess. 5. can. 5. satis videntur significasse, eam esse peccatum in non renatis;* idque bonum est argumentum a contrario sensu. Nam ibidem similiter dicitur, quod in renatis nihil Deus odit. Unde bene sequitur ex mente concilii; ergo in non renatis aliquid odit. Ita sequitur ex ejusdem mente, concupiscentia in renatis non est peccatum; ergo in non renatis est peccatum.“ Ueber die Erlassung der Erbsünde erklärt sich Estius ganz übereinstimmend mit Petrus Lombardus, so wie mit dem, was ich in jener Abhandlung gesagt habe. In lib. II. sententt. distinct. 32. §. 2.: „Originale peccatum non remittitur, nisi desinat esse peccatum, id est, nisi ab eo auferatur vera et propria peccati ratio. Aufertur autem ea, quando dominium concupiscentiae tollitur“ (nämlich durch die Gnade) „ut jam voluntati non placeat, neque eam ad illicita desideria pertrahat. Haec Augustini doctrina est multis locis, ut lib. 1. de nupt. et concup. cap. 25. 26. et 27. lib. 1. de peccat. merit. cap. 39. et lib. 2. cap. 28. lib. 1. cont. duas epistolas Pelagianorum cap. 13. et lib. 6. cont. Julianum cap. 19.“

Wir kommen zu den neuern Theologen.

Daß Ildephons Schwarz im 2. Theile seines Handbuches der christlichen Religion die Erbsünde in die aus der Sünde Adam's entsprungene unordentliche Sinnlichkeit setzt, kann ich wohl bei der allgemeinen Bekanntheit dieses Buches als bekannt voraussetzen.

Marian Dobmayer sagt institutt. theologg. tom. VI. p. 52: „Natura peccati originalis consistit tum in concupiscentia naturali, tum in impotentia eam vincendi“ (wenn nämlich dem Menschen nicht ein hinlängliches Gegen-

gewicht gegen dieselbe, die Gnade Jesu Christi, zu Gebote steht), „quae concupiscentia et impotentia omnibus hominibus ob suam ab Adamo originem inest.“ P. 59. heißt es: „Concupiscentia et privatio gratiae simul, cum ex peccato Adami sit, et ad peccatum actuale inclinet, rationem mali non physici sed moralis in nostra natura habet, et quia Deo placere nequit, irae divinae et condemnationis reos nos constituit.“ Eben daselbst: „Concupiscentia .... accepta per baptismum gratia, ineptos nos ad finem nostram non reddit .... Nec reviviscit peccatum originale, si actuale committamus; quia concupiscentia et privatio justitiae eo in casu non vi originis ex Adamo, sed ex actu libero nobis inest.“ Der Epitomator Dobmayer's, Salomon, antwortet institutt. theologg. tom. II. p. 226—27 auf die Einwendung „Concupiscentia per baptismum non tollitur“: „Ast additur gratia, per quam non amplius inepti sumus ad finem ultimum.“ Alles ganz in Uebereinstimmung mit dem, was ich im 4. Hefte d. Z. gesagt habe.

Wie Franz Geiger sich über die Erbsünde und über die Befreiung von derselben ausspricht, ist in dem genannten Hefte in extenso angeführt worden.

Endlich ist auch der leider immer noch zu früh verstorbene gelehrte und fromme Bischof Frint derselben Ansicht. In seinem Handbuch der Religionswissenschaft, II. Theil, II. Band, §. 217, wirft Frint die Frage auf, wie die Erbsünde auf die Nachkommen Adam's fortgepflanzt werde, und antwortet dann darauf in dem genannten und den beiden folgenden Paragraphen, was ich aber nicht alles hieher setzen kann. Die hieher gehörende Hauptstelle befindet sich in §. 19 und lautet also: „Durch Adam's Sünde wurde die organische Materie des menschlichen Körpers so modificirt, daß in der neugeschaffenen Seele, sobald sie mit derselben als dem Instrumente, durch welches sie auf eine dem Sittengesetz zusagende Art auf die Sinnenwelt einwirken sollte, in Verbindung tritt, durch diese Verbindung eine Disposition entsteht, mehr an der Sinnen-, als Geisterwelt zu hangen, das Sinnliche dem Sittlichen vorzuziehen; und doch kann der Grund dieser Unordnung, dieser dem Sittengesetze ungünstigen und, sobald es nur möglich ist, sich auch äußernden Disposition

nicht in der ursprünglichen Einrichtung Gottes, sondern nur in der menschlichen Caussalität gesucht werden. Gott sieht also an dem Menschen nicht mehr das Wesen, so gut und so modificirt, wie es ursprünglich aus seiner Hand hervorgegangen war, sieht nicht mehr sein lebendiges Bild, sieht den Menschen schon in seinem ersten Keime, in seinem Entstehen disponirt gegen seine Bestimmung, in welchem schon der Keim verborgen liegt, bei dem ersten möglichen Gebrauche der Freiheit seine Kraft bloß thierisch, rein sinnlich, seiner unwürdig, sogar gegen das Sittengesetz, gegen seine natürliche und positive Bestimmung zu gebrauchen; deßwegen gibt er ihm nun nicht nur die dem ersten Menschen verliehenen Gnaden nicht, er hat nicht nur an ihm kein Wohlgefallen, sondern sogar ein wirkliches Mißfallen als an einem verdorbenen, gegen seine Bestimmung und gegen das Sittengesetz disponirten Geschöpfe, welches in sich die Kraft nicht besitzt, diese Unordnung, diese üble Disposition wieder aufzuheben *). Man kann nicht einwenden, daß diese Erklärungsart den Aeußerungen des Kirchenraths von Trient widerspricht, gleichsam als wenn nun die ganze Erbsünde bloß auf die concupiscentiam carnis reducirt würde, worin sie doch allein nicht besteht, weil sie auch an den Getauften noch zurückbleibt, nach erhaltenem Nachlasse der Erbsünde. Sess. V. can. 5. Denn man muß wohl bemerken, daß auch in dieser Erklärungsart der Verlust der göttlichen Gnade, das göttliche Mißfallen nothwendig mitbegriffen ist, daß das physische Verderben nur als das Materiale, als das Vehikel der Erbsünde, als der uns begreifliche Grund aufgestellt wird, warum auch wir das Wohlgefallen Gottes nicht besitzen; hier wird die concupiscentia genommen als eine in uns von Geburt aus wohnende Disposition gegen unsere Bestimmung zur Abweichung vom Sittengesetze, verbunden mit dem Unvermögen, ihr entgegen zu wirken; da der Kirchenrath die Begierlichkeit des Fleisches betrachtet, wie sie auch an den Wiederge-

*) „Es versteht sich wohl von selbst, daß der Mensch hier gedacht wird, wie er sich selbst überlassen ist, ohne Hinsicht auf die Vermittelung Jesu, durch welche ihm die Kraft zu Theil wird, ungeachtet dieser Disposition seine natürliche und übernatürliche Bestimmung zu erreichen."

bornen vorhanden ist, welche in der Taufe durch die Vermittelung Jesu die Kraft erhalten haben, ihr zu widerstehen, und ihre natürliche und übernatürliche Bestimmung zu erreichen." Da wieder die bisher verfochtene Ansicht von der Erbsünde und der Befreiung von derselben in ihrem ganzen Umfange.

Wenn ich alle diese Autoritäten, die für die von mir verfochtene Hypothese von der Natur der Erbsünde stehen, betrachte und zugleich bedenke, daß dieselbe mit der katholischen Lehre durchaus vereinbarlich ist, wie das ja auch Estius, Dobmayer und Frint geglaubt haben: dann meine ich, sie müsse für ganz unverwerflich erachtet werden. Und in dieser Meinung werde ich gar sehr bestärkt, wenn ich bedenke, daß die von dem h. Anselmus so wie von dem h. Thomas v. Aquin aufgestellte und nachher von fast allen Scholastikern vertheidigte Hypothese den Worten nach zwar davon verschieden, im Grunde aber damit ganz einerlei ist. Anselmus setzt (de conceptu Virginis c. 2. 3. 26. 27.) die Erbsünde in den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit. Dasselbe thut Thomas v. Aquin. Ich will des Letztern Ansicht ausführlich vorlegen, und zwar mit den Worten des Bischofs von Motala auf dem Concilium zu Trient. „Non aliunde melius declarari posse naturam originalis noxae, sicut et cujusvis defectus, quam a natura perfectionis oppositae; prout, exempli gratia, ut intelligatur, quidnam sit caecitas, opus est intelligas, quid sit videndi facultas: esse peccatum originale vacuitatem quandam oppositam illi perfectioni, quae Adamum innocentem condecorabat, et *justitia originalis* nuncupatur: oportere igitur ex illius notione illius naturam explicari. Justitia originalis, ajebat ille, duas obtinebat partes; alteram, quae praecipua erat, et quasi forma; alteram, quae ad integritatem spectabat, et quasi materia. Prior erat humani arbitrii subjectio sub legitimo Domino, qui Deus est; posterior erat itidem subjectio inferiorum facultatum ipsi arbitrio, quod legitimus illarum princeps est. Desciscente hominis arbitrio per Adami peccatum a Deo, descivisse quoque facultates arbitrio subjectas: haec posterior perturbatio, aliaque hominis damna in rebellantis arbitrii ultionem inflicta, esse quasi originariae culpae materiam; primam

vero perturbationem, quae non poena, sed culpa fuit, esse formam, qua ipsius natura constituitur.“ (*Pallavicino*, Hist. Conc. Trident. lib. 7. cap. 8. num. 3.) Nach Thomas v. Aquin besteht demnach die Erbsünde in dem Abfalle der niedern Geistesvermögen (der Sinnlichkeit) von der Herrschaft des Willens, und in dem Abfalle des Willens von Gott. Wenn man nun bedenkt, daß der Abfall des Willens von Gott in den Nachkommen Adam's als bloßen Erbsündern kein freier, sondern nur ein ihnen angeerbter, also angethaner, sein kann, und zugleich daneben bedenkt, daß dieser Abfall wohl nur in der Weise zu denken ist, daß der Wille durch die Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft, falls nicht die Gnade kräftigend auf ihn einwirkt, eine überwiegende Hinneigung zum Ungöttlichen, Bösen hat: so wird man nicht umhin können, zu gestehen, daß die Ansicht des h. Thomas von der Erbsünde, welcher, wie Pallavicino a. a. O. erzählt, die tridentinischen Väter durchgängig beipflichteten, im Wesentlichen nicht verschieden sei von jener andern, die ich bisher zu rechtfertigen gesucht habe *).

Uebrig wäre nun noch, einige, freilich nicht sehr bedeutende, Einwendungen zu widerlegen.

---

*) Gar sehr wird diese Ansicht noch unterstützt durch das, was nach Sarpi, Hist. del Concilio Tridentino, lib. II. p. 181—82 (second. ediz. M.DC.XXIX.), Dominicus Soto auf dem Concilium von Trient zur Vertheidigung der Lehre des h. Thomas von der Erbsünde vorgebracht hat: „Adam habe durch den Genuß der verbotenen Frucht actuel gesündigt, sei aber durch eine aus dieser Sünde entstandene habituelle Qualität Sünder geblieben. Das sei ja gewöhnlich die Frucht böser Handlungen, daß sie in der Seele ihrer Vollbringer eine böse, sündhafte Disposition erzeugen, die da mache, daß sie auch nach der That noch Sünder bleiben und diesen Namen behalten. Die sündhafte That Adam's sei nur vorübergehend gewesen; die habituelle Beschaffenheit aber, die ihm davon geblieben, sei auch auf seine Nachkommen übergegangen, und sei Eigenthum eines jeden geworden. Nicht Adam's That sei die Erbsünde, sondern diese aus Adam's That entsprungene habituelle Disposition zum Bösen, (welche nichts Anderes, als die unordentliche Sinnlichkeit, ist und) welche die Theologen den Verlust der (ursprünglichen) Gerechtigkeit nennen.“

1) „Was eigentlich Erbsünde sein soll, muß ein actus, kann kein bloßer status sein. Darum kann ich den Theologen nicht beistimmen, welche mit unserm Verf. das Wesen der Erbsünde, worüber bekanntlich, wie über den genauern Begriff, in unserer Kirchenlehre nichts bestimmt ist, in die böse Begierlichkeit setzen. Denn erstlich ist sie ebenfalls nur ein status oder habitus, und kein actus; sodann kann in einem moralischen Wesen eine solche abnorme Begierlichkeit nur als die Folge einer Willensbestimmung, also eines vorhergegangenen Actes, gedacht werden; endlich steht diese Erklärung mit dem dogmatischen Satze: daß durch die Taufe die Erbsünde getilgt werde, in einem schwer auszugleichenden Widerspruche." So der Recensent der Dogmatik von Dobmayer in der tübinger theologischen Quartalschrift von 1819, S. 428—29.

Antwort. Allerdings ist die Erbsünde, falls sie in die unordentliche Sinnlichkeit gesetzt wird, kein actus, sondern nur ein status oder habitus; ein actus soll sie aber auch gar nicht sein, wenigstens nicht nach dem Concilium von Trient, als welches ja sess. 5. can. 4. ausdrücklich erklärt, daß auch die unmündigen Kinder, *„qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt"*, mit der Erbsünde behaftet seien und darum die Taufe zu ihrer Wiedergeburt nöthig haben. Oder meint vielleicht der ungenannte Recensent, der Ausdruck Erbsünde fordere nothwendig, dieselbe als einen actus zu denken? Ich habe aber im 4. Hefte d. Zeitschrift S. 96—97 nachgewiesen, daß der Ausdruck Sünde auch die Bedeutung der Sündhaftigkeit oder sündhaften Beschaffenheit habe, also nicht bloß einen actus, sondern auch einen status oder habitus bezeichne. Was den zweiten Grund des Recensenten: „eine solche abnorme Begierlichkeit könne nur als die Folge einer Willensbestimmung, also eines vorhergegangenen Actes, gedacht werden", betrifft, so läugne ich geradezu die Richtigkeit desselben. Freilich wird in demjenigen Wesen, in welchem die unordentliche Sinnlichkeit zuerst sich äußert, dieselbe nur als Folge einer Willensbestimmung, also eines vorhergegangenen Actes, gedacht werden können, wenn anders dieses Wesen ursprünglich nicht damit behaftet war; dagegen kann sie sich in dessen natürlichen Nachkommen, durch ihre bloße Abstammung von ihm,

und ohne allen von ihrer Seite gesetzten Act, vorfinden; wenigstens wird die Unmöglichkeit dessen nie und nimmer gezeigt werden können. Nach dem Recensenten müßten die Menschen entweder gesündigt (einen Act gesetzt) haben, bevor sie existirten, oder sie müßten präexistirt haben. Allein das Erste ist widersprechend, und das Zweite eine Ansicht, welcher die Kirche nie hold war. Der dritte Grund des Rec. ist im 4. Hefte bereits widerlegt.

2) „Wenn man bedenkt, daß die unordentliche Sinnlichkeit ihren Sitz nur in den untersten Vermögen hat, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, der Verf. mache entweder den Geist von den Folgen der Erbsünde frei, oder er statuire doch nur Folgen, welche die Sinnlichkeit zunächst treffen; d. h.: er betrachte die Erbsünde einseitig nur in ihrem Bezuge auf den erscheinenden Menschen, oder den Menschen in seiner Sinnlichkeit, während nicht zu verkennen ist, daß die wohl zur Zeit unsinnlichen Folgen die wichtigsten sind, die auch durch die Taufe getilgt werden, wenn noch das Zeitliche, Sinnliche in seiner unordentlichen, aber nicht sündhaften Beschaffenheit bleibt.“ So ein ungenannter Dritter in einer Anmerkung zu den im Augusthefte des Katholiken von 1834 befindlichen Bemerkungen des H. Paschke über meinen Aufsatz über die Natur der Erbsünde im 4. Hefte dieser Zeitschrift.

Antwort. Wenn auch die unordentliche Sinnlichkeit ihren Sitz in den untersten Vermögen des Menschen hat, oder richtiger: wenn auch die Sinnlichkeit nur ein niederes Seelenvermögen des Menschen ist [sie ist nämlich das Vermögen an- und unangenehmer Gefühle und als solches der Grund des ganzen sinnlichen oder niedern Begehrens], so folgt, wenn die Erbsünde in die Unordentlichkeit dieses Vermögens gesetzt wird, doch noch keineswegs, daß dann der Geist von den Folgen der Erbsünde frei gemacht werde, oder daß dann doch nur Folgen statuirt werden, welche die Sinnlichkeit zunächst treffen. Denn auch die Sinnlichkeit ist, wenigstens nach meiner Meinung, eine Kraft, ein Vermögen des Geistes, nicht des Körpers, obwohl sie sich hauptsächlich in dem Körper und durch den Körper äußert; und wenn nun überdies noch diese Sinnlichkeit, in Folge der Sünde im Paradiese, in dem (von aller Gnade entblößten) Menschen das

Uebergewicht über die Vernunft (dieses höchste Geistesvermögen) hätte, so daß derselbe dadurch zu allem Guten, Gottwohlgefälligen untüchtig, mithin in eine wahre moralische Ohnmacht versetzt wäre: könnte dann noch gesagt werden, der Geist sei von den Folgen der Erbsünde frei gemacht, oder es werden doch nur Folgen statuirt, welche die Sinnlichkeit zunächst treffen?.... Doch gesetzt auch, die Sinnlichkeit wäre keine Kraft, kein Vermögen des Geistes, sondern des Körpers: auch dann könnte noch nicht gefolgert werden, was jener Dritte im Katholiken folgert. Denn könnte nicht die Seele durch ihre Verbindung mit dem Körper angesteckt und verunreinigt werden? Wenigstens hat der h. Augustinus an verschiedenen Stellen seiner Schriften gegen den Pelagianer Julian sich zu dieser Ansicht bekannt, und nach ihm die Scholastiker in großer Menge, auch Frint, wie aus der oben allegirten Stelle erhellet: das Verderben, wurde behauptet, stecke im Fleisch und theile sich der Seele mit, auf ähnliche Weise, wie das unsaubere Gefäß die Flüssigkeit, die man hineingieße, verunreinige und verderbe. In keinem Falle kann also behauptet werden, der Geist werde von den Folgen der Erbsünde frei gemacht; vielmehr ist der Geist, auch wenn die Erbsünde in der unordentlichen Sinnlichkeit besteht, so von derselben und ihren Folgen umstrickt, daß der Mensch dadurch zur Erreichung seiner Bestimmung unfähig ist..... Wenn der Dritte nachher noch von wohl zur Zeit unsinnlichen Folgen der Erbsünde, welche die wichtigsten sein und durch die Taufe getilgt werden sollen, spricht: so meine ich, die Annahme solcher Folgen sei gar nicht nöthig und auch mit nichts zu rechtfertigen. Denn wozu die Annahme nichtsinnlicher Folgen der Erbsünde, von welchen wir nichts wissen, deren Dasein wir also auch gar nicht behaupten können, wo die unordentliche Sinnlichkeit schon alles in sich begreift, was zur Erbsünde gehört? Wahrlich, diese aus der Sünde Adam's entsprungene unordentliche Sinnlichkeit, die wir alle leider nur zu sehr in uns fühlen, ist, falls uns die Gnade Gottes nicht zur Besiegung derselben zu Gebote steht (und diese Gnade soll uns nach positiver Anordnung Jesu Christi ordinär nur durch die Taufe zugetheilt werden), ein Etwas, wodurch wir nur zum Bösen, nicht zum Guten, aufgelegt und darum filii irae sind; mithin gewiß ein Etwas, das uns,

wie Pallavicino sagt, Gott mißfällig und seiner Gnade wie Glorie unwürdig macht. — Zum Schlusse meint jener Dritte, man setze unpassend die Erbsünde der wirklichen Sünde entgegen. „Denn wirkliche (reale) Sünde ist die Erbsünde auch; nur ist sie keine selbstbegangene (actuale), eigenpersönliche, sondern eine allgemeine, eine Natursünde des Menschen, möchten wir sagen; eine Ansicht, die unendlich weit vom Flacianismus entfernt ist." Ich meine, wenn die Erbsünde zwar eine wirkliche, aber keine selbstbegangene, eigenpersönliche Sünde sein soll, dann könne sie nichts Anderes, als ein sündhafter Zustand, sein, wenn sie anders nicht darin besteht, daß die Sünde Adam's einem jeden Menschen moralisch zugerechnet wird: eine Ansicht aber, die der Vernunft und allem Begriffe von Gerechtigkeit widerspricht, und darum auch von den Theologen durchgängig verlassen ist. Auch glaube ich annehmen zu dürfen, daß der Dritte selbst der Ansicht von der Erbsünde als einem sündhaften Zustande huldige, weil er sich gegen den möglichen Vorwurf des Flacianismus verwahren zu müssen glaubt. Wozu dieser Protest, wenn er nicht die Erbsünde als einen sündhaften Zustand auffaßt, wie das ja auch Flacius that, nur daß dieser ein gänzliches Untergegangensein des Menschen im Bösen lehrte, und gar die Erbsünde für die Substanz der menschlichen Natur erklärte. Dasselbe glaube ich auch aus der Benennung der Erbsünde durch Natursünde, wenn anders mit dieser Benennung ein Begriff verbunden werden soll, entnehmen zu müssen. Ist denn nun aber der Zustand, worin der Mensch sich durch seine unordentliche Sinnlichkeit befindet, und in welchem er, falls er nicht mit der Gnade Gottes ausgerüstet, zu allem Guten, Gott wahrhaft Wohlgefälligen ohnmächtig, und nur zum Bösen, Gott Mißfälligen aufgelegt ist, — ist dieser Zustand, frage ich, kein sündhafter Zustand, keine Natursünde? . . . .

Ueber die Echtheit der Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Würdigung der neuesten Behauptungen über den Verfasser dieses Buches. Von D. Scholz.

Die Offenbarung Johannis gehört zu denjenigen Büchern des neutestamentlichen Canons, deren Echtheit in den neuesten Zeiten am häufigsten bestritten worden ist. Die Zuversicht, mit welcher dies zu geschehen pflegt, kann zwar den, der mit dem Verfahren vieler neueren Kritiker bekannt ist, nicht befremden, mahnt aber zu näherer Prüfung der Streitfrage, wozu ich hiermit einen Beitrag zu liefern beabsichtige. Nachdem alle Angaben und Winke, die das Buch selbst über seinen Verfasser enthält, hier zusammengestellt sind, mag der unbefangene Leser entscheiden, welche Behauptung die wahre sei: ob die, daß nichts in der Kritik so fest stehe, als das, daß Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums, auch der Verfasser der Apokalypse sei, oder die entgegengesetzte.

So wie die prophetischen Reden, welche uns im A. T. erhalten sind, manche wichtige Nachrichten über ihre Verfasser enthalten, so auch die Offenbarung. In ihrem Eingange (I. 1. 4. 9.) und zu Ende (XXII. 8.) nennt sich derjenige, welchem sie mitgetheilt ward, zu wiederholten Malen Johannes. Dieser Johannes erhält, nachdem der göttliche Geist sich mit dem seinigen vereinigt hat und nachdem ihm die Prophetenweihe ertheilt ist (I. 10.—19.), den Befehl, alles, was ihm über die Gegenwart und Zukunft enthüllt werden soll, niederzuschreiben (I. 11. 19.); er wird außerdem noch besonders daran erinnert, verschiedene einzelne Gegenstände, z. B. die sieben Briefe der sieben Gemeinden (im zweiten und dritten Capitel) aufzuschreiben (II. 1. 8. 12. 18. III. 1. 7. 14.) und dasselbe mit einzelnen inhaltschweren Sätzen zu thun (XIX. 9.). Auch an Ermahnungen, sich mit allem dem, was ihm im Gesicht erscheint, genau bekannt zu machen, fehlt es nicht (IV. 1. VI. 1. 3. 5. 7. u. a.). Alle diese Worte der Weissagung oder alles das, was er oft erklärt, im Gesichte gesehen zu haben (IV. 2. V. 1. 2. 6. 11. VI. 1. 2. 9. 12. VII. 1. 2. 9. VIII. 2. 13. IX. 1. 17. X. 1. XIII. 1. 3. 11. XIV. 1. 6. 14. XV. 1. 2. 5. XVI. 13. XVII. 6.

XVIII. 1. XIX. 11. 17. 19. XX. 1. 4. 11. 12. XXI. 1. 2. 12. XXII. 8.), so wie alles das, was er nicht minder oft versichert, gehört zu haben (VII. 4. VIII. 13. IX. 13. X. 4. XI. 12. XIV. 2. XVI. 1. 5. 7. XVII. 4. XIX. 1. 5. 6. XXI. 3.), vereinigt dieser Johannes in ein Buch (XXII. 7. 9. 10. 18. 19.), welchem unter Androhung der Verdammung Niemand etwas beifügen und wegnehmen soll (XXII. 18. 19.), das also ein in sich abgeschlossenes Ganzes zu bilden bestimmt ist. Dieses Buch wird zum fleißigen Lesen und zur Beherzigung dringend empfohlen (I. 3. XXII. 7.); sein Inhalt ist durchaus wahr (XXII. 6.) und muß bekannt bleiben: da die Zeit der Erfüllung der darin mitgetheilten Weissagungen nahe bevorstehe (XXII. 10.). Nach solchen Versicherungen ist es nicht bezweifelt worden, daß Johannes das Buch der Offenbarung von Anfang bis zu Ende niedergeschrieben habe, nachdem dessen Inhalt nach allen seinen einzelnen Bestandtheilen durch den göttlichen Geist ihm mitgetheilt worden ist. Dagegen erschien es zweifelhaft, wer dieser Johannes sei; mit welchem Rechte, werden die folgenden Erörterungen zeigen.

Es bezeichnet sich dieser Johannes mit den Worten: „der von der Lehre Gottes und von der Bezeugung durch Jesum Christum Zeugniß ablegte, mit Rücksicht auf das, was er gesehen (I. 2.)", als Augenzeugen der Wirksamkeit Christi während dessen dreijährigen Lehramtes. Ferner nennt er sich Genossen des Reiches Christi, Bruder seiner Pflegempfohlenen, Theilnehmer an ihrer Trübsal und an der Standhaftigkeit für Jesum Christum und versichert, daß er, als ihm jene Mittheilungen zu Theil wurden, auf der Insel Patmos war wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses über Jesum Christum, d. h. darum, weil er die Lehre Christi gepredigt hatte (I. 9. 10.). Alle diese Angaben werden durch die Darstellungsweise des Buches und durch dessen Inhalt genau bestätigt.

Wenn sich Johannes für einen Augenzeugen der Wirksamkeit Christi erklärt, so läßt dies voraussetzen, daß er ein Jude war; denn nur Juden hatte Christus zu seinen Gefährten. Als Jude aber gibt sich der Verfasser unseres Buches zu erkennen durch die genaueste Bekanntschaft mit dem A. T., besonders mit den messianischen Weissagungen, durch

seine nähere Kenntniß des jüdischen Tempel-Gottesdienstes, durch die große Gewandtheit in der prophetischen Darstellungsweise und endlich durch die innige Theilnahme an den Schicksalen des Volkes Israel. Von seiner Bekanntschaft mit dem A. T. und von seiner Gewandtheit in der prophetischen Darstellungsweise zeugt fast jeder Vers; von dem Tempeldienste zu Jerusalem sind seine Schilderungen der Gottesverehrung der Himmelsbewohner entlehnt (VIII. 3. IX. 13. XI. 1. 2. XIV. XV. u. a.); seine innige Theilnahme an dem Wohl und Wehe des Volkes Israel aber drückt er bei jeder Gelegenheit auf eine solche Weise aus, daß der Volksgenosse nicht zu verkennen ist (V. 4. 10. 9. 10. IX. 12. XI. 14.).

Johannes nennt sich ferner einen Genossen des Reiches Christi. Auch diese Versicherung bestätigt der Inhalt des ganzen Buches, besonders die sieben Briefe im zweiten und dritten Capitel, die Veranschaulichung der Rettung der auserwählten Israeliten (Cap. VII.) und des Triumphes des Messias und seines Reiches (Cap. XIX.), worin der wärmste Anhänger Christi spricht, so wie in andern Stellen der Eiferer für die Verbreitung und reine Erhaltung seiner Lehre (s. II. 14. 20. XI. 15. 16. 17. u. a.). Selbst als Apostel gibt er sich nicht undeutlich zu erkennen. Er war ja Augenzeuge der Wirksamkeit Christi gewesen (I. 2.), welches nach Apgsch. I. 21. 22. die Hauptbedingung für das Apostelamt war, und vollziehet nicht etwa bloß einzelne, mittelbar erhaltene Aufträge, sondern er redet und handelt nach erhaltenen Vollmachten ganz so, wie die Apostel, d. h. die von Christo unmittelbar mit besondern Vollmachten ausgerüsteten und in alle Welt gesandten Lehrer, zu thun pflegten. Der Vorstand der Gemeinde von Ephesus wird von ihm mit Absetzung bedrohet, wofern er sich nicht die liebevolle Gesinnung und Handlungsweise, die ihn früher schmückte, wieder aneignen sollte (II. 5.); der Vorstand der Gemeinde zu Pergamus mit den bittersten Vorwürfen bestraft, weil er Leute um sich duldet, die durch allerlei trügerische Künste und teuflische Rathschläge die Guten von der Erkenntniß der Wahrheit und von dem Wege des Guten abzubringen suchen (II. 16.); der Vorstand der Gemeinde zu Thyatira erhält einen Verweis, weil er eine Person, die Andere zum Götzendienst verführt, nicht

von sich entfernt hält (II. 20.); der sardische die Ankündigung eines ganz unerwarteten Besuchs, weil seine Handlungsweise Tadel verdiene (III. 3.); der laodicensische die seiner schimpflichen Entfernung, welche er als ein charakterloser durch seine Gleichgültigkeit für jede höhere Richtung verwirkt habe (III. 15. 16. 17.). Auch die Art und Weise, wie in diesen Briefen die Belobungen, die Ermahnungen zur Ausdauer im Glauben und die Verheißung der Glückseligkeit für die Standhaften vorgetragen werden, zeugen von einer gewissen Machtvollkommenheit ihres Verfassers, so wie auch die Sprache des Eingangs (Cap. I.) und des Schlusses (XXII. 6.—21.) besser für einen der Apostel, als für einen Gehülfen derselben paßt.

Wenn sich endlich Johannes als Theilnehmer an der Trübsal der Christen und an der Standhaftigkeit für Jesum Christum oder als einen solchen Christen bezeichnet, der bereits als solcher Verfolgungen erduldet, sich aber dabei standhaft bewiesen habe, und beifügt, daß er eben darum, weil er die Lehre Christi gepredigt habe, auf die Insel Patmos verwiesen worden sei: so stimmt dies überein mit den häufigen Klagen über Verfolgungen der Christen, welche wir im Buche II. 2. 3. 9. 10. 13. VI. 9. 10. VIII. 14. XIII. 7. 9. XIV. 13. XVI. 6. XVIII. 6. V. XIX. 2. XX. 4. u. a. lesen.

Wir kennen keinen Mann des apostolischen Zeitalters, welcher Johannes hieß, der jüdischen Nation angehörte, zugleich Anhänger Christi, Augenzeuge seiner Thaten, Prediger seiner Lehre, Eiferer für deren reine Erhaltung und sein Apostel war, außer Johannes den Evangelisten, den Sohn des Zebedäus, eines Fischers in Galiläa, und der Solome, der, sobald er Christum kennen lernte, dessen Anhänger und einer seiner vertrautesten Jünger ward, den sein Apostelamt zunächst in die verschiedenen Gegenden Palästina's, dann auch in andere Länder, insbesondere nach Kleinasien, führte. Für ihn, den ehemaligen Bewohner Palästina's, paßt auch die Bekanntschaft mit den vornehmsten Erzeugnissen dieses Landes und mit dessen felsiger Beschaffenheit, wie sie sich in unserm Buche (VI. 6. 16.) kund gibt, eben so die Kenntniß der unter seinen Bewohnern herrschenden Parteiungen, wie sie unser Verf. VIII. 10. 11., IX. 7. andeutet und mit dem daselbst vorkommenden Polytheismus und Götzendienst, worauf IX.

20. hingewiesen ist. Für ihn, den feurigen Eiferer für die wahre Lehre, der den Beinamen Boanerges deßhalb erhielt, paßt der erwähnte Eifer, für ihn, den Juden-Apostel, die kunstreiche Nachbildung des Prophetismus, die tiefe Einsicht in die göttliche Weltordnung und die gründliche Auffassung des Geistes des A. T. Seine apostolischen Reisen mußten ihn in Stand setzen, jene treffliche Schilderung des Götzendienstes zu entwerfen, wie Cap. XIII. sie enthält, die genaue Beschreibung des Handels, der mit Rom getrieben wurde, zu liefern, wie sie Cap. XVIII. vorkommt, und alle innern und äußern Verhältnisse des römischen Reiches so richtig zu würdigen, wie dies im ganzen zweiten Theile der Offenbarung, der dasselbe betrifft, geschehen ist.

Sein Aufenthalt im proconsularischen Asien, wo er in den letzten Jahrzehnden seines Lebens nach einer uralten und vollkommen beglaubigten Ueberlieferung *) als Apostel wirkte, war ganz geeignet, ihn in ein näheres Verhältniß mit den sieben kleinasiatischen Gemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea zu bringen, für deren Vorstände sein Buch zunächst bestimmt ist, so wie eben jener Aufenthaltsort es auch erklärlich macht, wie er gerade auf die Insel Patmos, den Ort der Abfassung unsers Buches (I. 9.), ins Exil verwiesen ward: denn diese unfruchtbare und öde Felseninsel ist in der Nähe des proconsularischen Asiens und war für den Zweck besonders geeignet, da hier den Predigern fast alle Gelegenheit, für die wahre Lehre zu wirken, abgeschnitten war.

Wir besitzen wenige Werke des Alterthums, welche so viele und so bestimmte Angaben und Winke über ihren Verfasser liefern, wie die Offenbarung Johannis; dennoch fand man sie unzureichend. Dagegen erschien die Darstellungsweise unsers Buches zu sehr verschieden von der des Evangeliums Johannis und seiner Briefe, als daß der Verfasser der letztern auch jenes geschrieben haben könnte. Diese Verschiedenheit ist allerdings groß, kann aber zu der erwähnten Folgerung nicht berechtigen: denn sie kommt in ähnlichen Fällen überall im A. und N. T. und auch bei Werken der

*) S. Irenäus bei Euseb. Kg. 5. 8., Clemens Alex. bei Euseb. Kg. 3., Origenes bei Euseb. Kg. 3. 1. u. a.

classischen Litteratur vor. Für Weissagungen wie für prophetische Reden überhaupt war, wie es scheint, schon in den frühesten Zeiten die bildliche Darstellungsweise üblich, und wo jene zerstreut in den Geschichtsbüchern vorkommen, da tritt in der einfachsten Erzählung die erhabenste Poesie ein. Schon die Geschichte Abraham's und Jacob's, im ersten Buche Mosis, enthält einige Belege, noch mehr die vier letzten Bücher Mosis und die übrigen Geschichtsbücher der Bibel. Auch Christus bedient sich, wenn er seine Weissagungen von der Zerstörung Jerusalems, von dem jüngsten Gerichte, von seinen Leiden, von seinem Tode, von seiner Auferstehung, von dem Verrathe des Judas, von der Verläugnung des Petrus u. a. mittheilt, dieser erhabenen Bildersprache, welche von seinem gewöhnlichen Vortrage abweicht; eben so Paulus, wenn er in seinen Briefen Weissagungen mittheilt. So feststehend scheint diese Schreibart für Weissagungen gewesen zu sein, daß, wer solche vorbrachte, sich unwillkürlich zu jenem Bilderkreis erhob, und daß die Unterlassung befremdet haben würde. Auch Johannes mußte sich in unserm Buche nothwendig an diesen Gebrauch anschließen. Je feierlicher er dasselbe von Anfang bis zu Ende beständig als ein Buch der Weissagung ankündigt, desto mehr mußte er ihm diese Haltung zu geben beflissen sein. Die prophetischen Reden, welche das A. T. enthält, sind fast alle aus dem Stegreif gesprochen und niedergeschrieben, wie es das augenblickliche Bedürfniß erheischte; so wie sie daher meist ein fragmentarisches Ansehen haben, so sind sie auch nicht immer gleich gehalten, und nicht selten wechselt in ihnen die erhabenste Poesie mit einfacher Prosa. Die Offenbarung Johannis aber ist ihrem Plane, ihrer Darstellungsweise und ihrem Inhalte nach für das Niederschreiben berechnet. Sie hat eine überaus kunstreiche Anlage, wodurch die Aufmerksamkeit des Lesers immer aufs höchste gespannt erhalten wird, und kaum ist die angeregte Neugierde befriedigt, so wird sie wieder aufs Neue gereizt, durch großartige Vorbereitungen auf andere wichtige Begebenheiten aufmerksam gemacht.

So sehr nun auch Johannes beflissen ist, seinem Buche diejenige gleichmäßige Haltung zu verleihen, welche man von einem prophetischen zu erwarten gewohnt war, so finden wir darin dennoch jene schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten vor,

die wir als die des Johannes aus dessen Evangelium und dessen Briefen kennen, etwa eben so, wie auch im Hosea und Zacharia unverkennbare Aehnlichkeiten in der Schreibart der Weissagungen und Geschichtsabschnitte zu bemerken sind.

Hier (III. 4. I. 17. II. 8. XXII. 13.) wie im Evangelium (I. 1. XVII. 5. 24. VIII. 58.) erscheint Christus in seiner ewigen Einheit mit Gott als dessen eingeborner Sohn, der allein seine Rathschlüsse kennt, das Licht, die Wahrheit und das Leben ist, und diese nach dem Rathschlusse der unendlichen Liebe auch den Erdenbewohnern gebracht hat, sie zu Gott zu führen. Im Evangelium (I. 18.) heißt es: „Gott hat Niemand je gesehen; der eingeborne Sohn aber, der in des Vaters Schooße ist, hat ihn uns kund gemacht"; hier (V. 3. 5.): „Niemand konnte im Himmel oben, noch auf der Erde, noch unter der Erde das Buch öffnen, noch es genau ansehen; nur der Löwe aus dem Stamme Juda, der Sprößling David's hat gesiegt, das Buch und dessen sieben Siegel zu öffnen." Was dort Christus in ausführlichen Erörterungen über sein inniges Verhältniß zum Vater auseinandersetzt, ist hier dadurch veranschaulicht, daß die sieben Worte des Lobes Gott dem Vater und eben so dem Sohne geweihet (IV. 8. V. 8.), die sieben Geister dem Vater und dem Sohne gemeinschaftlich sind (I. 4. IV. 5. V. 6.), Beide den Thron Gottes haben (IV. 1. III. 21. XX. 11.), und Beider Namen auf der Stirn der Auserwählten stehen (XIV. 1.); was dort (XVI. XVII.) vom Parakleten ausgesagt wird, lesen wir auch hier (XIX. 10. XXII. 17.), und die Art und Weise, wie dieser in seinen Wirkungen charakterisirt wird, ist dem Johannes eigenthümlich. Nach dem Evangelium (VI. 44. 45. XVI. 13.) bestimmt Gott durch seinen Geist die Menschen zur Seligkeit, sollen die Gläubigen diesen Geist anhören und von ihm Belehrungen empfangen; eben so nach der Offenbarung (II. 7. 11. 17. 29. III. 6. 13. 22. XXII. 17.). So wie hier (I. 6.) der Versöhnungstod Christi als Beweis seiner besondern Liebe zu den Menschen dargestellt wird, so auch dort (XIII. 34.), unter welchem Gesichtspunkte diese Lehre anderswo nicht vorkommt; auch die betreffende Terminologie lautet in den beiden Schriften ganz gleichmäßig. Die Thatsache des Durchstechens der Seite Christi am Kreuze, die nur in dem Evangelium Johannis (XIX. 34.) und nicht in den drei ersten

Evangelien erwähnt wird, lesen wir auch hier (I. 7.). Die hier so oft erwähnte Stimme vom Himmel ist dem Evangelisten gleichfalls nicht fremd (XII. 28.). Johannes beruft sich im Evangelium (I. 14. XIX. 35.) und im ersten Briefe (I. 1.) gern auf eigene Beobachtung der Thaten Christi; dasselbe thut er in der Offenbarung (I. 2.). Auch kommt nur noch beim Evangelisten Johannes vor die Vergleichung Christi mit einem Bräutigam III. 29., wie hier XX. 21. 22. die mit einem sorgsamen Hirten X. 1. ff., wie hier VII. 17.; dessen Bezeichnung durch das Wort „Lamm" I. 29. 36., wie hier V. 6. 8. 12. 13. VI. 1. 16. VII. 1. 9. 10. 14. 17. XII. 11. XIII. 8. XIV. 1. 4. XVII. 14. XIX. 7. 9. 22. 23. XV. 3. XXII. 1. 3.; durch den Ausdruck „das Wort" (ὁ λογος) I. 1. 2. 14., I. Joh. I. 1., wie hier XIX. 13., und durch die Prädicate: der Wahrhaftige, der Heilige, der Glaubwürdige.

Die Engel zeigen sich hier XIV. 15. in demselben Verhältniß zu Christo, wie im Evangelium I. 52. Die standhaften Streiter Christi werden auch hier II. 26. 3. 21. XXI. 7. XXII. 11., wie Joh. 16. 33., I. Joh. 5. 4. 5. Ueberwinder genannt. Die Redensart: wer durstet, den will ich tränken, kommt hier XXI. 6. XXII. 17., wie im Evang. VII. 38. IV. 12. vor. Die falschen Apostel sind im ersten Briefe gerade so, wie hier II. 2., charakterisirt; wie dort, so sind auch die Liebe und die Werke derselben II. 4. 5., Festigkeit im Glauben selbst unter den größten Widerwärtigkeiten, in denselben Briefen und sonst stets als das Haupterforderniß der Gläubigen aufgestellt, und Abscheu vor Mangel an Liebe, vor Abfall vom Glauben lag, so wie er hier sich zeigt (III. 20. u. a.) vorzugsweise in dem Gemüthe des Johannes.

Die Eigenthümlichkeiten des Evangelisten Johannes im rhetorischen Bau bemerken wir auch in der Offenbarung. So zeigt sich unverkennbar die Gewohnheit, auf etwas früher Erzähltes durch Wiederholung der gegebenen Beschreibung hinzuweisen, wenn wir IV. 1. mit I. 10., V. 4. mit 3., X. 8. mit X. 3. I. 10., X. 8. mit 2., XIII. 12. u. 14. mit V. 3., XIV. 9. 11. mit XIII. 15. 16., IX. 13. mit VIII. 3., XIV. 18. mit VIII. 5. vergleichen. Der Evangelist Johannes pflegt gern dieselbe Idee bejahend und verneinend neben einander zu stellen; auch hier ist dies der Fall (XII. 13. III. 8. 17. u. a.).

Er gibt gern Gegensätze und Paralleliſirungen, ſo auch unſer Buch (II. 2. 6. 8. 9. 3. 21. u. a.).

Johannes bezeichnet ſich in dem Evangelium bekanntlich gern mit dem Ausdrucke: der andere Jünger, zum Unterſchiede von den andern Apoſteln, und fügt etwa noch die Worte hinzu: den der Herr lieb hatte; gerade ſo bezeichnet er in der Offenbarung Chriſtum mit dem Ausdruck: ein anderer Geſandter (VII. 2. XIV. 6. X. 1. ff. 5. VIII. 3. XIV. 18. u. a.), oft noch etwas zur näheren Bezeichnung hinzufügend. Johannes hat die Gewohnheit, auf eine einmal gegebene Beſchreibung gern zu verweiſen. Auch hier kehrt ſie wieder. So hatte er von Chriſto unter Anderm in deſſen Beſchreibung (I. 10. ff.) geſagt: daß er ihn mit ſtarker Stimme oder vom Rauchaltar her ſprechen hörte; hierauf bezieht er ſich nun beſtändig (IX. 13. X. 3. 8. XI. 12. XIV. 2. XVI. 17. u. a.). Die Seligen hatte er mit den Worten beſchrieben: die geſchrieben ſind in dem Buche des Lebens; dieſe Phraſe kehrt nun ohne Unterlaß, und zwar auch im entgegengeſetzten Sinne und dann mit beigefügter Verneinungs-Partikel, wieder. Die Götzendiener ſind im dreizehnten Capitel ausführlich charakteriſirt. Auf die Hauptbeſtandtheile dieſer Beſchreibung weiſet er nun ſo oft hin, als er die Götzendiener erwähnt, und zwar am gewöhnlichſten mit den Worten: welche das Abzeichen des Thieres hatten und ſein Bild anbeteten (XVI. 2. u. a.). Nachdem die ſieben Engel mit den ſieben Zornſchalen hervorgetreten ſind (XV. 6. 7.), weiſet er beſtändig mit denſelben Worten darauf hin (XVI. 1. 2. 3. 4. 10. 12. XVII. 1.). Dasſelbe geſchieht, nachdem er das römiſche Reich beſchrieben hat durch: „das Thier, welches war, nicht mehr iſt und wieder ſein wird", XVII. 8. 10. mit dieſen Worten. Eben ſo kommen auch die XIII. 1. da geweſenen Worte: „das Thier, welches ſieben Köpfe und zehn Hörner hat, in der Folge noch oft vor (XVII. 3. 7. u. a.). Dieſe ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeiten — und nur ſolche ſind hier geltend gemacht worden — gehen durch das ganze Buch der Offenbarung; faſt jeder Vers bietet eine oder mehre ſolche, in ſo weit ſie nämlich mit der prophetiſchen Darſtellungsweiſe vereinbar ſind. Während die Darſtellungsweiſe und viele darin vorkommende Gedanken ſo entſcheidend dafür ſprechen, daß der Evangeliſt Johannes die Offenbarung geſchrieben habe,

ist der Inhalt durchaus so beschaffen, daß er von ihm herrühren kann; er bietet nichts für die entgegengesetzte Behauptung.

Erwägt man alle diese Angaben und Winke, welche das Buch der Offenbarung selbst über seinen Verfasser liefert, so darf wohl ohne allen Anstand behauptet werden, daß nichts in der Kritik so fest stehe, als das, daß Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums und der drei katholischen Briefe, auch das Buch der Offenbarung geschrieben habe. Die Richtigkeit dieses Ergebnisses wird bekanntlich bestätigt durch eine Menge der gewichtvollsten Zeugen *), deren Reihenzug diejenigen eröffnen, auf welche sich Irenäus in Betreff der Zahl 666 (XIII. 18.) beruft und die noch gleichzeitig mit dem Verfasser des Buches selbst lebten. Wir dürfen diese äußern Zeugnisse hier um so mehr übergehen, da ihr Uebergewicht keineswegs bestritten wird. Desto mehr empfehlen wir die hier zusammengestellten inneren Gründe, die für die Echtheit nicht minder laut sprechen, zur sorgfältigsten Prüfung, da hieraus sich abermals zu ergeben scheint, was von Behauptungen neuerer Kritiker über die Echtheit und Unechtheit biblischer Bücher, wie die im Eingange der Abhandlung erwähnte, sie mögen auch, wie gewöhnlich geschieht, mit der größten Zuversicht vorgetragen werden, zu halten ist.

Ueber den Ursprung und die Einführung des Christenthums in Böhmen. Von D. Ritter.

Böhmen, eine der größten, fruchtbarsten und schönsten Provinzen Deutschlands, war in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung von deutschen Völkerschaften, den Bojern, Hermundurern und Markomannen bewohnt. Nachdem aber die Macht der letzteren im vierten und fünften Jahrhundert durch eine Reihe unglücklicher Kriege gebrochen worden und sie größtentheils nach Westen mit andern Völkern fortgezogen waren, setzten sich die Czechen,

*) Vgl. meine Erklärung der Apokalypse des h. Johannes, des Apostels und Evangelisten, (Frankfurt 1828) in der Einleitung S. 49—54.

slavischer Abstammung, mit Genehmigung der Franken, um das Jahr 534 in den Besitz dieses Landes. Indessen waren doch nicht alle Deutschen, wie es sich leicht denken läßt, abgezogen oder ausgetrieben worden; viele blieben zurück und zogen sich in die Gebirge hinauf, wo sie von der Viehzucht leben konnten: die Hermundurer nach dem Riesengebirge, die Bojer nach den Bergen an Thüringen, der Pfalz und Baiern, und die Markomannen nach der östreichischen Gränze *). Die Grafschaft Glatz, von uralten Zeiten zu Böhmen gehörend und noch jetzt unter der geistlichen Jurisdiction der Erzbischöfe von Prag stehend, scheint ihre deutschen Bewohner gar nicht vertauscht zu haben. Die Slaven bemächtigten sich der Ebenen, wo sie Ackerbau trieben und von den zurückgebliebenen Deutschen in den Bergen einen Tribut erhoben. Nur aus diesem Umstande, daß nicht alle Deutschen bei der Ankunft der Czechen abgezogen, läßt es sich erklären, daß noch heute ganze Gegenden in Böhmen von Deutschen bebaut werden und ihre Anzahl sich auf eine Million, gegen drei Millionen Slaven, beläuft.

Die Gränzen von Böhmen waren im achten und neunten Jahrhundert ausgedehnter, als heute; sie erstreckten sich gen West — Süd bis an die Donau, gegen Osten aber über einen Theil von Mähren; gegen Norden mögen sie dieselben gewesen sein. Das ganze Land war in Fürstenthümer getheilt, welche unter Dynasten oder Wladiken, die von einander ziemlich unabhängig regierten, standen. Nur vom J. 627—662 fand eine Vereinigung zu einer Art von Monarchie unter dem Fürsten Samo Statt. Die Namen einiger von den ältesten Fürstenthümern haben sich noch bis auf unsere Zeiten erhalten, andere sind untergegangen **). Von zweien gibt uns Cosmas Pragensis sogar die Gränzen an, von welchen sich auf die Lage der übrigen Fürstenthümer schließen läßt ***). In den Kriegen, welche Samo mit dem fränkischen Könige Dagobert führte, behaupteten

*) Vgl. Pelzel, Geschichte der Deutschen und ihrer Sprache in Böhmen. Eine Abhandl. in den Abhandl. der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften auf das J. 1788.

**) Cosmae Pragensis Chronicon p. 23.—24. (in scriptor. rerum Bohemicorum. T. I.).

***) Cosmas l. c. p. 54.

die Böhmen ihre Unabhängigkeit. An den Kriegen der Carolinger gegen die Sachsen nahmen sie keinen Antheil. Nachdem aber Carl der Große die Sachsen und die Avaren bezwungen und die Wenden an der Elbe besiegt hatte, kam es auch zwischen den Franken und Böhmen, 805, zum Kampfe. Letztere unterlagen und verpflichteten sich zu einem jährlichen Tribut von 120 fetten Ochsen und 50 Mark Silber. Unter Carl's schwachem Nachfolger unterblieb die Entrichtung *). Von einer Bekehrung zum Christenthume bis zur Oberherrschaft der Franken findet sich keine Spur.

Diese geographischen und historischen Notizen mußten vorausgeschickt werden, weil sie einiges Licht über die Einführung des Christenthums in Böhmen im neunten Jahrhundert verbreiten. Den böhmischen Chronikenschreibern zufolge waren es die Apostel der Bulgaren und Mähren, Methodius und Cyrillus, welche den Samen des göttlichen Wortes in Böhmen zuerst, gegen das Ende des neunten Jahrhunderts, ausstreuten. Einstimmig erzählen sie, daß der böhmische Fürst Boriwoy bei seinem Aufenthalt am Hofe des mächtigen Herzogs Swatopluk von Mähren das Evangelium angenommen und den heiligen Methodius bewogen habe, mit nach Böhmen zu kommen. Allein den böhmischen Chroniken stehen die Deutschen entgegen, welche die erste Einführung des Christenthums in Böhmen schon in das Jahr 845 hinaufrücken und sie den Deutschen zuschreiben. Denn die Annales Fuldens. ad ann. 845. erzählen: Ludwig (Enkel Carl's des Gr.) habe vierzehn böhmische Herzoge mit ihrem Gefolge, welche nach der christlichen Religion verlangten, aufgenommen und sie in der Octave der heil. drei Könige (Theophanie) taufen lassen. Damit stimmt Aimonius (lib. 4. histor. Franc.), Siegbertus Gemblacensis und das magnum Chronicon Belgicum ad h. a. überein. So unbezweifelt und klar diese Nachricht ist, so nennt sie uns doch erstens weder die Namen dieser böhmischen Anführer, noch auch, welche Gegenden des Landes sie inne gehabt. Wahrscheinlich ist es jedoch, daß sie an der baierischen Gränze gewohnt, weil man, wie wir später sehen werden, mit Grund Regensburg als den Taufort annimmt. Eben so wenig erfah-

*) Pelzel's Geschichte von Böhmen. B. 1. S. 31.

ren wir aus dieser Stelle den Beweggrund, der sie zum Könige Ludwig und zum Taufbade führte. Vielleicht daß es frommer Sinn war, da sie, in der Nähe, wohl gar im Umgange mit Christen lebend, die christliche Religion hatten kennen gelernt; vielleicht lag Politik zum Grunde. Es konnte wohl auch gar sein, daß ihre Unterthanen bloß Deutsche und schon Christen waren; denn nach der Unterwerfung und Bekehrung der Sachsen galt doch das Christenthum wesentlich als die Religion der Germanen, das Heidenthum als die der Slaven. Daß die Taufe zu Regensburg vollzogen worden, glaubt man deßhalb, weil sich Ludwig an diesem Orte, im Winter des Jahres 845, aufhielt, wie aus einem Schreiben vom 20. Febr. (ap. Gewold ad Hundii Metropol. Salisburg. T. II. p. 11.) erhellt, und weil die Kirche von Böhmen lange Zeit unter der Jurisdiction der Bischöfe von Regensburg stand. Es war aber damals gewöhnlich, daß derjenige Bischof Anspruch auf eine Provinz machte, von welchem die ersten Bekehrungen ausgegangen waren. Endlich noch verschweigt diese Nachricht der fuldenser Jahrbücher, welchen Erfolg die Taufe der 14 Herzoge in Böhmen hervorgebracht.

Pelzel, in seiner Geschichte Böhmens, S 31. ff., schreibt über diese Begebenheit: „Böhmen genoß eine lange Ruhe, bis einige böhmische Wladiken oder Herren dieselbe störten. Es waren ihrer vierzehn, die 845 nach Deutschland gingen und daselbst, sammt ihrem Gefolge, die christliche Religion annahmen. Als sie nach Böhmen zurückkamen, wollten sie ihre Unterthanen gleichfalls bekehren." Den Zusatz, daß sie auch ihre Unterthanen hätten bekehren wollen, haben die Annalen nicht, und wir müssen ihn als eine bloße Folgerung unseres Geschichtschreibers ansehen, die allerdings einige Wahrscheinlichkeit für sich hat. Pelzel fährt fort: „Es scheint, daß sie sich einiger Zwangsmittel bedienten; denn die Böhmen wurden äußerst aufgebracht, empörten sich öffentlich wider ihre Herren und jagten einige aus dem Lande hinaus, ohne daß sie der prager Herzog, welcher noch ein Heide war, schützte." Herr Bibliothekar Zimmermann in seiner gelehrten Abhandlung über den Ursprung und die Einführung des Christenthums in Böhmen, sechster Jahrgang der böhmischen Zeitschrift vom Jahre 1833, Heft 1 und 2, sagt, sie wären

alle vertrieben worden und hätten sich zum Könige Ludwig um Hülfe gewendet. Woher weiß man das Eine und das Andere? In den deutschen Chroniken habe ich nichts davon finden können, und die böhmischen schweigen ganz über die Taufe der vierzehn Herzoge.

Pelzel fährt fort: „Die Vertriebenen flüchteten sich zu dem deutschen Könige Ludwig; dieser nahm sie in Schutz, und weil die Vertreibung dieser Herren viele Unordnungen im Lande verursacht hatte, so wollte er sich diesen Umstand zu Nutzen machen; er beschloß daher, nicht nur die Vertriebenen wieder in ihre Besitzungen einzuführen, sondern auch die Böhmen zur Abtragung des alten Tributs zu nöthigen. In dieser Absicht machte er große Kriegsrüstungen. Die Böhmen säumten nicht, sich zu einer tapfern Gegenwehr bereit zu machen, und verbanden sich mit den benachbarten Slaven, d. i. mit den Wenden, Polen und Mähren. Ludwig kam nun mit einer ansehnlichen Armee. Da er aber vernahm, daß Böhmen allenthalben mit Völkern besetzt und der Eingang zu schwer wäre, wandte er sich nach Mähren, welches von Truppen entblößt war, und brachte das Land unter seine Botmäßigkeit; er setzte demselben einen Herzog, Namens Radislaw (Rastizes), vor. Hierauf ließ er sein Heer in Böhmen einrücken, in der Hoffnung, hier eben so glücklich, als in Mähren, zu sein. Aber die Böhmen griffen ihn an und nöthigten ihn, das Land zu räumen, nachdem sie ihm ungemeinen Schaden im Heere angerichtet hatten." Die Annales Fuldenses zum J. 846 sagen nur, Ludwig sei Mitte August gegen die Mähren, die auf Abfall gesonnen, ausgezogen, und nachdem er Alles nach seinem Willen eingerichtet, habe er ihnen Rastizes zum Fürsten gegeben. Hierauf habe er mit großer Schwierigkeit und großem Verluste sein Heer durch Böhmen zurückgeführt." Der Krieg zwischen den Deutschen und Böhmen wurde noch eine Reihe von Jahren mit wechselseitiger Verwüstung der Länder fortgesetzt. Wohl möglich, daß die Bekehrung jener 14 Wladiken die Veranlassung zum Kriege geworden; aber bestimmt läßt sich die Sache nicht behaupten. — Doch wir kehren wieder zur Hauptsache zurück.

Meinungen der neuern böhmischen Historiker über den Ursprung des Christenthums in Böhmen.

Unter den neuern böhmischen Historikern hat sich ein Streit entsponnen, woher das Christenthum nach Böhmen gekommen, ob von Deutschland aus, und zuerst durch jene 14 Herzoge, welche sich 845 taufen ließen und von welchen man voraussetzen darf, daß sie Priester mitgebracht, oder von Mähren aus, und zwar durch Cyrillus *) und Methodius. Joseph Dobrowski vertheidigte in einer Reihe von Schriften **) die Meinung, daß das Christenthum in Böhmen aus dem deutschen Reiche herzuleiten sei; er stellt zwar nicht geradezu in Abrede, daß der prager Herzog Boriwoy von Methodius getauft worden sei, läugnet aber, daß Methodius und Cyrillus jemals nach Böhmen selbst gekommen wären.

Seine Hauptgründe sind wesentlich folgende: „Erstens sind hinreichende Gründe vorhanden, den Ursprung des Christenthums aus Deutschland abzuleiten, und zwar folgende: a) Im Jahr 805 (u. 806) ***) besiegte Carl der Gr. durch seinen Sohn Carl die Böhmen und erschlug ihren Herzog Lecho. Um diese Zeit wurde die Bekehrung der Slaven in Kärnthen, Panonien und Mähren durch deutsche Priester von Salzburg und Lorch mit Eifer betrieben, Kirchen gebauet und eingeweihet. Sollte denn aber in Böhmen von Baiern aus gar nichts zur Einführung des Christenthums bis zum J. 845 unternommen worden sein? b) Im Jahr 845 nahm König Ludwig der Deutsche 14 böhmische Herzoge auf, die mit ihren Leuten die Taufe verlangten, und ließ sie (ohne Zweifel in Regensburg) taufen. Von dieser Zeit an kam Böhmen unter den bischöflichen Sprengel von Regensburg, unter welchem es auch bis zur Gründung des prager Bisthums ununterbrochen blieb. Denn wenngleich

*) Von Cyrillus muß im Voraus bemerkt werden, daß auch die eifrigsten Vertheidiger des Christenthums von Mähren her dessen Theilnahme an dem Werke jetzt aufgeben.

**) Ueber das Alter der böhmischen Bibelübersetzung (in den Abhandl. einer Privatgesellschaft in Böhmen, Prag 1782. 8.) Th. 5. S. 300—302. — Derselbe, Kritische Versuche, die ältere böhmische Geschichte von spätern Erdichtungen zu reinigen. Prag 1803. — Derselbe, Cyrill und Method, der Slaven Apostel. Prag 1823.

***) Annal. Fuld. ad ann. 805. u. 806.

Methodius zum Erzbischofe über Panonien und Mähren vom Papste Hadrian II. eingesetzt und als solcher von Johann VIII. bestätiget wurde, so darf man deßhalb seine Gerichtsbarkeit nicht auch über Böhmen ausdehnen, da Böhmen nicht als ein Theil von Mähren angesehen werden kann. Sollte nun unter diesen 14 getauften böhmischen Herrschern nicht auch schon Boriwoy gewesen sein? War er nicht unter ihnen, wie kann man ihn, der alten Sage gemäß, für den ersten christlichen Herzog in Böhmen halten? Antwort: Cosmas redet von den prager Herzogen, die einen Vorrang vor den andern hatten, und ihm war die frühere Bekehrung anderer Herrscher unbekannt. Ungeachtet also der früheren Taufe kleinerer Herzoge bleibt Boriwoy noch immer der erste christliche Oberherr, Großfürst oder Großherzog, weit von den prager Herzogen keiner vor ihm getauft ist. c) Im Jahr 856 zog König Ludwig, nachdem er die Dalminzier überwunden hatte, durch Böhmen. Bei dieser Gelegenheit ergaben sich einige böhmische Herzoge an ihn. War etwa Boriwoy einer von ihnen? Dieses Jahr wenigstens wählte schon Balbin für Boriwoy's Taufe, wenn er sie gleich von Method in Mähren verrichten läßt *). d) Im Jahr 857 schickte König Ludwig den Bischof Otgar und einige Grafen über die Böhmen. Das deutsche Heer nahm die Stadt des böhmischen Herzogs Wiztrach ein, und man verjagte seinen Sohn Slavitag daraus. Hierauf ward dessen Bruder, der dem Könige Treue und Ergebenheit gelobte, als Herzog eingesetzt **). Wahrscheinlich war dieser schon ein Christ, und vermuthlich einer von den 14 vor 12 Jahren getauften Herzogen. e) Im Jahr 872 wurden fünf böhmische Herzoge von einem deutschen Heere, unter Anführung des Erzbischofs Luitbert, in die Flucht geschlagen, deren Namen uns die fuldenser Annalen aufbehalten haben. Unter diesen mag doch einer (Heremann) ein Christ gewesen sein, da die übrigen vier rein slavische Namen haben. f) Im Jahr 873 starb Takulf, ein geborner Böhme (comes de Bohemia), Herzog der sorbischen Gränze, der schon im Jahr 849 von Seite des deut-

*) Annal. Fuld. ad h. ann.
**) Annal. Fuld. ad h. ann.

schen Heeres mit den böhmischen Gesandten unterhandelte. Die Schenkungen, welche er an das Kloster Fulda machte, beweisen es, daß er Christ und noch dazu ein frommer Christ war *)."

Dies sind die historischen Thatsachen, auf welche Dobrowsky seine Meinung stützt, daß das Christenthum von Deutschland aus im neunten Jahrhunderte nach Böhmen gekommen sei. Und sie haben in der That viel Gewicht, wenn man erwägt, daß die fränkischen Regenten seit Carl d. Gr. in der Regel mit den Waffen auch das Christenthum verbreiteten. Sollten sie bei Böhmen eine Ausnahme gemacht haben? Schwerlich, zumal an der Spitze der Heere Bischöfe standen. Dagegen weis't Dobrowsky eine Einwirkung von Mähren her und die Anwesenheit des Methodius in Böhmen entschieden zurück, und zugleich auch die Einführung der slavonischen Liturgie und Bibelübersetzung; nicht einmal läßt er die Taufe Boriwoy's am Hofe des Herzogs Swatopluk von Mähren unbedingt gelten, weil sowohl das Zeugniß des Cosmas Pragensis, der die Taufe Boriwoy's 894 an den Hof des Königs Swatopluk versetzt, als auch die alten Legenden aller historischen Treue entbehrten. Ob man ihm hier so unbedingt beistimmen könne, werden wir später sehen.

Herr Bibliothekar Zimmermann hebt in einer gelehrten Abhandlung über die Einführung des Christenthums in Böhmen (Böhmische Zeitschrift, Jahrg. 6. 1833.) noch als ein besonderes Moment für die Einführung des Christenthums von Deutschland, wenigstens in einem Theile von Böhmen, hervor, daß die böhmische Kirchensprache viele deutsche Worte aufgenommen habe, als oltar, kalich, krsz (Kreuz), mnich (Mönch) und viele andere. Dieses sprachliche Moment wäre allerdings von der höchsten Wichtigkeit für die Behauptung, daß die erste Grundlage des Christenthums in Böhmen von Deutschen sei gelegt worden, wenn es nicht eben so gut möglich wäre, daß die Böhmen diese deutschkirchlichen Worte von den zum Theile schon früher bekehrten

*) F. D. (obrowsky) Kritische Versuche, die ältere böhmische Geschichte von spätern Erdichtungen zu reinigen. Prag 1803.

Mähren, als Sprachverwandten, erhalten hätten. Es läßt sich mithin darauf nicht bauen.

Als Gegner von Dobrowsky trat Gelasius Dobner auf, der, ohne die Taufe jener 14 Wladiken zu läugnen (nur hätte sie keine nachhaltige Wirkung gehabt), die Bekehrung Böhmens durch Methodius in Schutz nimmt *). Seine Gründe sind: a) weil man gar keine Denkmäler aufweisen könne von den Früchten der Bekehrung der 14 Herzoge, nicht einmal den Namen eines Priesters, der mit nach Böhmen gebracht, oder einer Kirche, welche von ihnen erbaut worden; b) weil die uralte Legende von der heil. Ludmilla (Dobrowsky läßt freilich das hohe Alterthum jener Legende nicht gelten, und mit guten Gründen) ausdrücklich dem Methodius die Bekehrung Böhmens zuschreibe; c) weil man nicht nachweisen könne, daß die Priester jener 14 Herzoge den lateinischen Gottesdienst eingeführt, vielmehr ursprünglich der slavische gegolten habe. Denn als im Jahre 970 Papst Johannes XIII. die Erlaubniß zur Errichtung des Bisthums Prag ertheilte, machte er es zur ausdrücklichen Bedingung, daß der Gottesdienst nach lateinischem und nicht nach bulgarischem Ritus solle gehalten werden, und daß der Herzog Boleslaw einen lateinischen Cleriker für den bischöflichen Stuhl von Prag bestimmen solle **). Niemand könne aber in Abrede stellen, daß dieses Verbot des bulgarischen Ritus, den Methodius und Cyrillus bei den Bulgaren und Mähren eingeführt hatten, seinen besondern Grund haben müsse, und daß dieser Grund nicht anders, als in dem bereits vorhandenen bulgarischen Ritus, der aus Mähren nach Böhmen gekommen war, zu suchen sei. Dieses aus dem slavischen Ritus entlehnte Argument Dobner's hätte allerdings, vorausgesetzt, daß das päpstliche Schreiben echt ist, ein großes Gewicht. Allein gesetzt, es wäre echt, so folgt doch wiederum nicht aus diesem Verbote, daß der slavische

*) Gel. Dobner, Ueber die Einführung des Christenthums in Böhmen (in den Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften auf das Jahr 886. 4.). S. 394 ff.

**) Die Echtheit dieses päpstlichen Schreibens, welches Cosmas hinterlassen hat, wird jedoch von Assemani (Orig. Eccl. Slav. T. III. P. II. p. 169.) und von Pubitschka (Chronologische Geschichte Böhmens. 3. Th. S. 7 ff.) mit triftigen Gründen in Zweifel gezogen.

Ritus durch ganz Böhmen sei eingeführt gewesen. Die übrigen Gründe Dobner's, als die Collecten in der Messe, worin, selbst in den ältesten Missalen, Methodius und Cyrillus Apostel und Patrone der Böhmen genannt werden, sind nicht von Belang; denn erstens geht dieses Zeugniß nicht über das 13. Jahrhundert hinauf, und zweitens konnte die Verehrung dieser beiden Männer, nachdem zu Anfange des 10. Jahrhunderts ein Theil von Mähren mit Böhmen vereinigt worden, leicht in letzteres Land verpflanzt werden. Auch Herr Bibliothekar Zimmermann, in seiner Abhandlung, scheint, obgleich er den Einfluß des Christenthums in Böhmen von Deutschland her anerkennt und hierin gegen Dobner sich erklärt, ein bedeutendes Gewicht auf dieses Argument Dobner's zu legen, aber, wie gezeigt worden, ohne hinreichenden Grund.

Endlich berufen sich Dobner und Zimmermann auf die uralte und in Böhmen unbestrittene Tradition von der Wirksamkeit des Methodius und seiner Gefährten in ihrem Vaterlande. Und hierin müssen wir ihnen beistimmen, da eine so allgemeine und constante Volkssage in der Regel ihren Ursprung in einem wirklichen Factum hat. Es ließe sich schwer erklären, wie die Böhmen, wenn wir Deutschen bei ihnen den Glauben gepredigt hätten, darauf gekommen wären, die ganze Bekehrung ihres Volkes dem Apostel der Mähren zuzuschreiben und einen Theil der Geschichte der Herzoge von Prag damit in die innigste Verbindung zu bringen. Jedoch möchten wir hieraus wiederum nicht folgern, daß Methodius selbst eine Zeit lang in Böhmen gewesen (obgleich dies einige Wahrscheinlichkeit für sich hat, oder daß er die bischöfliche Jurisdiction über dieses Land ausgeübt); es war hinlänglich, bei seinen übrigen Verdiensten, wenn er den Boriwoy mit seinem Gefolge in Mähren taufte und ihm einige Priester mitgab, um in der Folge für den Apostel Böhmens gehalten zu werden. Merkwürdig ist es auch, daß die mährische Legende von Cyrill und Methodius nicht ein Wort von den Arbeiten dieser Männer in Böhmen enthält *).

*) Herausgegeben von Jos. Dobrowsky in den Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften. Prag 1827.

Unbefangen die ganze Bekehrung Böhmens betrachtet, müssen wir dem Herrn Bibliothekar Zimmermann beistimmen, daß sie das Werk deutscher Priester zuerst und in einem großen Theile des Landes, in einem andern aber, wohin wir besonders das Herzogthum Prag und die an Mähren gränzenden Provinzen zählen, das Werk des Methodius und einiger seiner Priester war. Doch müssen wir hiervon die Grafschaft Glatz ausnehmen, welche von uralten Zeiten her zu Böhmen gehört, von Deutschen, mit Ausnahme von zwei oder drei böhmischen Dörfern, bewohnt ist und wo man von der slavonischen Liturgie wohl nie etwas gekannt hat. Indessen dauerte es doch beinahe ein ganzes Jahrhundert, bis endlich das Christenthum völlig den Sieg über das Heidenthum davon trug. Nach den alten Legenden und Chroniken ging das mit der Bekehrung Boriwoy's und seines Landes folgender Maßen zu *): Auf Rastizes folgte 870 in der Herrschaft über Mähren dessen Neffe Swatopluk; er war ein tapferer Krieger und erweiterte die Gränzen seines Reiches bis an die Donau hin; Böhmen soll von ihm abhängig geworden sein, was jedoch Dobrowsky bestreitet **). An seinem Hofe erschien der prager Herzog Boriwoy. Bei Gelegenheit eines glänzenden Gastmahles wurde ihm auf die Erde gedeckt, nach der Sitte der Heiden, und weil die christlichen Fürsten Anstand nahmen, mit ihm als einem solchen gemeinschaftlich zu essen. Methodius, der sich schon seit geraumer Zeit an dem Hofe des Rastizes und des Swatopluk als Apostel des Christenthums aufhielt, richtete mitleidig das Wort an Boriwoy und sagte zu ihm: „Schade, daß du, ein Mann von so hoher Würde, nicht erröthest, von den Sitzen der Fürsten ausgeschlossen zu sein, obgleich du selbst ein Fürstenthum besitzest; willst lieber, um deines abscheulichen Götzendienstes willen, auf der Erde sitzen." Darauf entgegnete Boriwoy: „Was würde mir das Christenthum nutzen?" „Wenn du,"

*) Sieh die Legende von der heil. Ludmilla in Dobrowsky's Kritischen Versuchen. (Prag 1803.) S. 70 ff.

**) Die gleichzeitigen Annalisten wissen nichts von dieser Oberherrschaft Swatopluk's über Böhmen bis zum Jahre 890, wo er es vom Kaiser Arnulph erhielt. Doch hatte diese Verbindung Böhmens mit Mähren keine Dauer, da Swatopluk sich empörte und besiegt wurde. Regmonis Chronic. ad ann. 890.

erwiderte Methodius, „dem Götzendienste entsagest, so wirst du Herr deiner Herren werden. Alle deine Feinde, die du hast oder bekommen wirst, werden dir unterworfen sein, und dein Geschlecht wird täglich wachsen." Auf diese Verheißung besann sich der Herzog nicht lange, sondern versetzte: „Wenn sich die Sache so verhält, warum zögert man, mich zu taufen?" Darauf Methodius: „Es kann sogleich geschehen, wenn du nur bereit bist, von ganzem Herzen an Gott den allmächtigen Vater, seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, und an den Tröster, den heil. Geist, zu glauben." Nach diesem Unterricht verlangte der Fürst dringend mit allen den Seinigen, dreißig an der Zahl, getauft zu werden, was ihm auch zu Theil wurde.

Ort und Zeit der Taufe Boriwoy's.

Die ältesten Nachrichten geben gar keinen Ort an, nicht einmal die Provinz, wo die Taufe vorgenommen worden; spätere nennen Walehrad in Mähren *). Eben so befinden wir uns über das Jahr seiner Taufe in Ungewißheit. Cosmas Pragensis gibt das Jahr 894 an, Balbin 856, Pessina 864 u. s. w. Pubitschka in seiner chronologischen Geschichte Böhmens sucht mit einem großen Aufwande von historischer Gelehrsamkeit zu beweisen, daß die Taufe im J. 874 geschehen sei. Allein man kann von seiner Beweisführung auch sagen, wie von vielen andern historischen Demonstrationen: „Ist das Eine nur wahr, ist das Andre gewiß." Genug, wir müssen auch in diesem Punkte bekennen, wir wissen nicht, wann sie vorgenommen worden. Pubitschka dürfte übrigens der Wahrheit wohl am nächsten gekommen sein **).

Fernere Schicksale Boriwoy's und des Christenthums in Böhmen nach alten Legenden.

Als Boriwoy nach Böhmen in sein wischehrader oder prager Fürstenthum zurückkehrte, erhielt er von Methodius einen Priester, Namens Kaych (Kain), der die Bekehrungen fortsetzte. Er selbst bauete auf der Burg Hradecz oder Lewihradecz, am linken Ufer der Moldau, unter Prag, nahe bei

*) Dobrowsky's Kritische Versuche, S. 57.
**) Eben derselbe, S. 60 ff.

Nautonis, eine Kirche zu Ehren des h. Clemens *). Aber kaum war sie beendigt, als unter den Böhmen wegen der neuen Religion ein Aufruhr entstand. Das ganze Volk erhob sich, drang auf die Vertreibung des Fürsten und stellte selbst seinem Leben nach. Boriwoy fand es für rathsam, sich zu entfernen und seine Zuflucht zum Herzoge oder, wie er auch genannt wird, Könige Swatopluk zu nehmen. Er wurde sehr liebreich empfangen und von Methodius noch gründlicher im Christenthume unterrichtet. Die Böhmen aber sandten nach Deutschland und riefen einen Prinzen aus ihrem herzoglichen Geschlechte herbei, der als Vertriebener im Ausland lebte, Namens Stuoymir. Weil er aber seine Muttersprache vergessen hatte, so mißfiel er seinen Landsleuten, und seine Herrschaft war nur von kurzer Dauer. Boriwoy's Partei benutzte dies und bewirkte die Rückkehr des letztern. Seine Entfernung hatte nach Pubitschka nur zehn Monate gedauert. Mit dem ersten kehrte auch der Priester Kaych zurück, und ihm soll Methodius gefolgt sein und die Ludmilla, Gemahlinn des Herzogs, Tochter des Herzogs Slavibor von Melnek, getauft haben.

Boriwoy hatte in seiner Verbannung das Gelübde gethan, er wolle, falls er mit Gottes Hülfe wieder zu seinem Fürstenthume gelange, unserer lieben Frau zu Ehren eine Kirche bauen. Dies geschah auch; er erbaute sie auf dem Markte der Altstadt Prag, die Teinkirche. Von jetzt an beeiferten sich Beide, der Herzog und seine Gemahlinn, dem Christenthume immer mehr Eingang zu verschaffen und die Zahl der Gotteshäuser zu vermehren. Man rechnet darunter eine Capelle zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus auf der Anhöhe zwischen Prag und dem Wischehrad, eine Kirche zu Ehren des h. Clemens am Wischehrad, eine andere zu Budecz, ebenfalls zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus, eine andere zu Tetin zu Ehren des h. Michael u. s. w. Methodius kehrte wieder nach Mähren zurück und scheint nach 880 sein Leben in Rom beschlossen zu haben.

*) Ich bin in der Angabe des Ortes Zimmermann gefolgt, dessen Meinung sich auf eine Stelle in der Legende von Ludmilla stützt; Andere versetzen sie nach Königgrätz, und noch Andere nach Leutomischel.

Auf Boriwoy, der in hohem Alter gegen 910 gestorben sein soll *), folgte sein Sohn Spitignew. Unter dessen Regierung breitete sich das Christenthum in Böhmen täglich weiter aus, ohne Anwendung gewaltsamer Maßregeln. Dem Spitignew folgte 921 sein Bruder Wratislaw, dessen Gemahlinn die heidnische Prinzessinn Drahomira war. Sie gebar ihm zwei Söhne, Wenzel und Boleslaw. Wratislaw starb schon nach vierjähriger Regierung, nachdem er seine Mutter Ludmilla zur Vormünderinn über seine Söhne bestellt hatte. Sie erzog den ältesten, Wenzel, in allen christlichen Tugenden, während Drahomira sich die Erziehung des andern Prinzen zueignete und endlich aus Herrschsucht ihre Schwiegermutter, die Ludmilla, zu Tetin 927 ermorden ließ. Sie vertrieb die Priester, schloß oder zerstörte die wenigen Kirchen, und gab sich alle Mühe, die neue Religion zu vertilgen.

Indessen hatte auch ihre Regierung keine lange Dauer. Weil sie die Gesandten Heinrich's I. ins Gefängniß werfen ließ, überzog dieser sie mit Krieg und erschien vor Prag. Die Thore wurden ihm geöffnet, Drahomira wurde abgesetzt und ihr Sohn Wenzel zum Herzoge erhoben. Das Christenthum fand in ihm einen eben so großen Beförderer, als der Staat einen milden Regenten. Von ihm wurde die St. Veits-Kirche zu Prag erbaut. Aber schon 935 unterlag er den Streichen seines Bruders Boleslaw, der ihn zu einem Gastmahle nach Bunzlau eingeladen hatte. Die Kirche verehrt ihn als einen Heiligen und Böhmen als seinen Patron. Hierauf bemächtigte sich Boleslaw der Regierung, und um die Neigung des Volkes zu gewinnen, versprach er, die Böhmen von dem Tribut, welchen sie an die Deutschen entrichteten, zu befreien. Zuerst vertrieb er die kleinern Wladiken oder Fürsten, welche an der deutschen Gränze wohnten, und nöthigte sie, ihre Zuflucht zu Kaiser Otto I. zu nehmen. Die Folge war ein vierzehnjähriger Krieg, der nach manchen blutigen Wechselfällen mit der Abhängigkeit Böhmens von Deutschland endigte. Von jetzt an war auch der Sieg des

*) Wahrscheinlich starb er schon 890, worauf Arnulph Böhmen an Swatopluk vergab. Die einzelnen Herzoge Böhmens blieben natürlich in ihren Besitzungen.

Christenthums entschieden, und nur noch einmal, unter Boleslaw dem Zweiten, wagten es die heidnischen Böhmen, sich zu vereinigen und mit den Waffen in der Hand ihre alte Religion zu vertheidigen. Sie wurden aber 975 bei Stranow in der Nacht überfallen und zerstreut.

Was die bischöflichen Jurisdictions-Verhältnisse Böhmens anbetrifft, so dürfte wohl Dobrowsky Recht haben, welcher der Meinung ist, daß Böhmen seit Carl dem Gr. zur regensburger Diözese gehört, und daß es nie unter dem vom Methodius gestifteten Erzbisthum von Mähren gestanden habe. Für die entgegengesetzte Meinung lagen durchaus keine Zeugnisse vor.

Endlich wurde durch die Fürsorge Boleslaw's, des Frommen, i. J. 873, für Böhmen zu Prag ein eigenes Bisthum mit Genehmigung des Bischofs Wolfgang von Regensburg gestiftet, und dem Erzbischofe von Mainz untergeordnet; die Veitskirche daselbst wurde zur Kathedrale erhoben. Ditmar, ein Sachse, der wahrscheinlich zu Magdeburg in einem Benedictiner-Kloster lebte, wurde zum ersten Bischofe ausersehen.

Recensionen.

Die Genesis (,) historisch-kritisch erläutert von P. v. Bohlen. Recensirt von F. C. Movers.

(Schluß.)

„Das Unternehmen, Werke des Alterthums zu richten," sagt ein großer Kenner desselben, „ist das größte und schwierigste der Kritik, und um so mehr dem Mißlingen ausgesetzt. Es gibt nur einen Weg, mit den ehrwürdigen Gebilden der Vorzeit eine vertrauliche Bekanntschaft zu machen, nämlich: daß man, auf jede Meinung und auf sich selbst vergessend, mit unbefangener Seele vor sie trete und mit der einigen Frage: „„Wie sprichst du zu mir?"" Vor einem so unschuldigen Frager schlagen sie am ehesten den Schleier zurück, zeigen ihr Angesicht und offenbaren ihr Wesen, wenn er anders die Gabe hat, sie zu vernehmen. Wer sich ihnen aber mit Vermuthungen nahet: „„Du dünkst mir ein Geschöpf solcher und solcher Art"", vor dem hüllen sie sich tiefer ein; und wer sie mit Hypothesen zur Rede zwingen will, dem antworten sie verkehrt." So ungefähr ist es dem Hrn. von Bohlen mit der Genesis ergangen: wie er auch immer sie schraubt und foltert, um ihr Bekenntnisse abzuwacken, welche sie der Abfassung in Josia's Zeit überführen, sie antwortet dem Zudringlichen doch verkehrt, und wie er auch an ihren Aussagen deutet und dreht, er wird nimmer den, der frei von vorgefaßten Ansichten und mit reinem und ungetrübtem Wahrheitssinne ein Werk des Alterthums zu würdigen im Stande ist, trotz des ganzen Schwalles seiner Argumente, für eine so späte Abfassung der Genesis gewinnen; vielmehr wird — wir hoffen es fest — in unserer, den alttestamentlichen Studien mit so regem Eifer zugewandten, Zeit seine Arbeit nur dazu beitragen, daß durch gründliche Untersuchungen das

hohe Alterthum dieser schönsten Reliquie der hebräischen Litteratur für immer entschieden werde. Um nun auch mein Scherflein dazu beizutragen, daß die bohlen'schen Ansichten von dem Alter dieses Buchs möglichst bald abgethan werden, will ich statt einer fortgesetzten Kritik des Commentars einige innere Gründe für das hohe Alter der Genesis, welche seither unbeachtet geblieben sind, ausführlicher entwickeln, wobei ich jedoch auf Hrn. v. Bohlen die nöthige Rücksicht nehmen werde. Ich wähle zu diesem Zwecke die berühmte Völkertabelle (Cap. 10) und den damit in Verbindung gesetzten Segen Noe's (Cap. 9, 25.—27.), weil gerade in diesem Stücke Hr. von Bohlen, Hartmann, Winer u. A. Spuren einer sehr späten Zeit angetroffen haben, und mir so auch am füglichsten Gelegenheit wird, zugleich über die historischen Verhältnisse, welche bei den benachbarten Völkern Palästina's auch sonst in der Genesis vorausgesetzt werden, und von wo her die Haupteinwendungen gegen das hohe Alter dieses Buches hergeleitet sind, mich ausführlicher zu verbreiten.

Daß der Segen Noe's aus den Zeitverhältnissen des Verfassers erklärt werden müsse, gesteht Hr. v. Bohlen ein; aber er kann hier nicht anders, als dadurch, daß er Geschichte, Sprachgebrauch und Context mißhandelt, ein historisches Substrat für die Segnungen der Söhne Noe's erhalten. Japhet „wird wohnen in den Zelten Sem's" (9, 27.) heißt nach bekanntem Sprachgebrauch (z. B. „laß Unrecht nicht in deinem Zelte wohnen", Hiob 11, 14., „Wer darf herbergen in deinem Zelte?" Ps. 15, 1. 61, 5.): der wird mit seinem Bruder in gastlichen Verhältnissen stehen, und der Verfasser will damit das in seiner Zeit noch nicht gestörte gute Vernehmen der Völker japhetischen Stammes mit den Semiten bezeichnen, namentlich aber auf die damaligen Colonisationen der Hellenen in Kleinasien anspielen (s. w. u.); Hr. v. B. aber unterlegt, zugleich im grellsten Widerspruch mit dem Zusammenhang, welcher einen Segen und keinen Fluch über Sem erwarten läßt, das gerade Gegentheil: „Die Nachkommen Japhet's werden feindlich in die Wohnungen Sem's dringen", und bezieht nun dieses auf die Skythen, welche nach Herodot in der Zeit des Josia Asien durchstreiften, ohne jedoch — wie das „Wohnen in den Zelten Sem's" fordert, und das „Ausbreiten des Ja-

phet" V. 27. hier in der Einleitung zu der Völkertabelle zu verstehen gibt — zu festen Wohnsitzen zu gelangen. Die Verfluchung Canaan's, welche sich auf die Unterwerfung Canaan's durch die Israeliten bezieht, beschränkt er mit gleicher Willkür auf die Phönizier, weil nämlich diese erst in späterer Zeit der Fluch der Propheten getroffen; davon aber, daß Canaan auch ein Knecht Japhet's werden solle, schweigt er klüglich ganz still, weil er durchaus eine solche Situation in der spätern Geschichte nicht finden kann!

Diese Stelle, welche, so viel mir bekannt, noch von keinem Erklärer historisch richtig erläutert ist, enthält ein sehr wichtiges Datum für die Abfassung der Genesis. Die Ausbreitung Japhet's und sein Wohnen in den Zelten Sem's nämlich bezieht sich auf die Ausbreitung hellenischer Stämme in der Zeit vor und nach dem trojanischen Kriege über die Inseln und Küsten des Mittelmeeres und auf ihre damaligen Anpflanzungen in Kleinasien, und gleicher Weise die ebenfalls seither noch nicht befriedigend erklärte Verknechtung Canaan's durch Sem und Japhet, auf die Unterwerfung Canaan's durch die Hebräer und gleichzeitig Statt findende Unterdrückung und Vertreibung der Phönizier aus ihren Colonieen durch die an ihre Stelle tretenden Hellenen, — und gerade damals muß der Segen Noe's niedergeschrieben sein.

Meine Gründe sind diese: daß der Verfasser unter der Verknechtung Canaan's durch Sem die Dienstbarmachung der Canaaniten durch die Hebräer (vgl. Richt. 1, 28. 30. 33. 35., Jos. 17, 13.) verstanden haben wolle, ist entschieden gewiß, und läßt schon vermuthen, daß er ein gleichzeitiges Verhältniß Canaan's, zu den Söhnen Japhet's, im Sinne habe. Diese nun angehend, so waren es nach 10, 3. 4. Meder, Völker skythischen und hellenischen Stammes, von denen die beiden erstern in alter Zeit nicht über ihre Heimath sich ausgebreitet und in dem Ländergebiete Sem's festgesetzt haben; denn wenn auch die Meder und Skythen auf kurze Zeit als Eroberer auftraten, so war doch ihr Erscheinen nur vorübergehend und hatte keineswegs eine Ausbreitung dieser Völkerstämme über die Wohnsitze anderer, welche sie eingenommen hätten, zur Folge; dagegen sagt der Verfasser 10, 5. von den Völkern hellenischen Stammes, zum

Beweise, daß nur diese verstanden werden können: „Von diesen haben sich ausgebreitet die Inseln (אִיִּים) der Völker" (d. i. die Inseln des Mittelmeeres und die Küsten Kleinasiens) „in ihren Ländern." Da nun die Worte des Segens: „Weit mache es Gott dem Japhet, er wohne in den Zelten Sem's", sich nur auf die Ausbreitung der Hellenen durch ihre Colonisationen auf den Inseln und in den Wohnsitzen der Kleinasiaten beziehen können, so dürfen die folgenden Worte: „Canaan sei sein (des Japhet) Knecht", nur von der gleichzeitigen Unterwerfung der phönizischen Colonieen unter die Hellenen verstanden werden. Dies bedarf einer historischen Erläuterung. Zidon, „der erstgeborne Sohn Canaan's" (Gen. 10, 15.), hatte schon in den ältesten Zeiten Colonieen nach Hellas, nach den kleinasiatischen Küsten und den Inseln des Mittelmeeres gesandt. In die vorgeschichtliche Zeit*) fallen die Ansiedelungen durch den Phönizier Cadmus (ein Collectivname für die Stifter phönizischer Colonieen unter den Hellenen). Cadmus, sagt die Mythe **), war von seinem Vater Agenor aus Asien gesandt, um mit Cilix und Thasus seine Schwester Europa aufzusuchen: Cilix ***) stiftete Colonieen in Cilicien, Thasus ließ sich auf der Insel Thasus, bei Thracien gelegen, nieder, wo Herodot noch ehemals phönizische Bergwerke fand ****). Cadmus kam auf seiner Fahrt nach Samothrace, Rhodus und Thera *****) u. a., wo er Colonieen stiftete, und ließ sich endlich nach vergeblichem Suchen in Böotien nieder. Andere Sagen, z. B. die von der Europa, welche nach Kreta kam, von Cinyras, dem Vater des Adonis, welcher Paphos auf Cypern gründete******), verlegen auf gleiche Weise die Colonisationen der Phönizier in das graue Alterthum. Als aber gegen die Zeiten des trojanischen Krieges die hellenischen Stämme sich immer weiter

*) Nach Herodot II. 145. 2000 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung.

**) Vergl. Apollodor I. III. c. 1. §. 1 und die gleich weiter citirten Stellen aus Herodot und Diodor.

***) Herodot VII. 92.

****) Herodot VI. 47. II. 44.

*****) Diodor V. 48. 58. Herodot IV. 147. 148.

******) Apollodor III. 14. §. 3.

über die Inseln und Küsten des Mittelmeers ausbreiteten, kamen die phönizischen Colonieen in die Gewalt der Hellenen; der Fluch, den die Genesis über Canaan, und der Segen, den sie über Japhet ausspricht, daß jener ein Knecht Japhet's werden, Japhet friedlich in Sem's Gezelten wohnen solle, ging nun in Erfüllung. In Böotien wurden die Cadmeer nach langen Kämpfen theils unterworfen, theils vertrieben*); nunmehr ist es Minos auf Kreta, welcher die Thalassokratie ausübt und Colonieen nach den benachbarten Inseln des Mittelmeeres und nach Kleinasien, in die Wohnungen Sem's, aussendet **); an die Stelle der phönizischen Colonieen in Cilicien treten hellenische ***); das goldreiche Thasos, eine der ältesten phönizischen Besitzungen, wird von Strabo geradezu den hellenischen Colonieen beigezählt, weil nämlich später die in Herodot's Zeit noch vorhandenen Spuren von den phönizischen Anpflanzungen dort schon verschwunden waren. Besonders lehrreich aber für das Schicksal der phönizischen Colonieen in dieser Zeit und somit für das Verständniß dieses Orakels ist der Umstand, daß sogar die Insel Cypern, die sowohl wegen ihrer Nähe bei Phönizien, als wegen ihres großen Reichthums an den verschiedensten Producten, die ersten zidonischen Colonisten angelockt hatte, und welche zu behaupten die Tyrier später in Salomo's und Hizkia's Zeit ****) Alles aufboten, in der Abfassungszeit der Genesis (vgl. 10, 4.) im Besitze der zahlreich eingewanderten Hellenen sich befand, worüber wir weiter unten das Nothwendige beibringen werden. Somit haben wir für unser Orakel eine historische Basis gewonnen, und es steht fest: wie sich die Knechtschaft Canaan's unter Sem auf die Unterjochung der Bewohner Canaan's durch die eingewanderten Hebräer bezieht, so auch die Unterwerfung Canaan's unter Japhet auf das gleiche Schicksal, welches damals die zidonischen Colonieen im Zeitalter der Ausbreitung des hellenischen Volksstammes betraf; und wir können

*) Herodot V. 57. 58. Strabo IX. 2. tom. II. pag. 248. sqq. Tauchn. Ausg.

**) Diodor V. 78. 79. 84. Herod. I. 171.

***) Vgl. Strabo XIV. 5. tom. III. 5. p. 225. 226. 227. 228. 231. 233.

****) Menander bei Josephus Antiq. IX. 14. 2.

nun auch darauf ein wichtiges Zeitdatum für die Abfassung der Genesis begründen. Das Verhältniß nämlich, welches nach der Genesis zwischen den Hellenen und Phöniziern Statt fand, war nur ein temporäres und dauerte nicht länger, als bis Tyrus an die Stelle des durch den Verlust seiner Colonieen heruntergekommenen Zidon trat und herrlicher noch, als der Mutterstaat, emporblühte, nämlich von der Eroberung Canaan's bis auf die Regierung der Könige, in welcher Zeit Zidon kaum dem Namen nach erwähnt wird. Seit David und Salomo aber erscheint Tyrus nach den beglaubigten einheimischen Nachrichten *) so wie nach den Angaben der Bibel, schon in seinem Glanze; sie bleibt von nun an die „Beherrscherinn der Inseln und Meere" bis auf die persische Zeit; sendet Colonieen nach den Inseln des mittelländischen Meeres, nach den Küsten Africa's bis über die Säulen des Herkules hinaus. In diesem Zeitraume nun konnte es gewiß keinem hebräischen Schriftsteller mehr in den Sinn kommen, dem Noe eine Weissagung beizulegen, deren Inhalt der Gegenwart nicht entsprach, und deren Erfüllung einer längst vergangenen Zeit angehörte, und die auf eine Thatsache anspielte, welche bei den Hebräern, die dabei gar nicht betheiligt waren, gewiß auch längst vergessen war; vielmehr erhält der Segen Noe's mit dem Fluche über Canaan — wenn man nicht anders annehmen will, daß er so wörtlich gesprochen und anderthalb Jahrtausend (!) bis zur Aufzeichnung sich so erhalten habe, — erst die rechte Bedeutung, wenn er, wie die übrigen Segnungen der Genesis, auf die Ereignisse der Gegenwart oder der eben erst vergangenen Zeit hindeutet, also auf die fortdauernde Unterwerfung Canaan's (vgl. Richt. 1, 28. 33. 35.), auf das ähnliche Schicksal der Phönizier in ihren Colonieen und die ebenfalls gleichzeitige Ausbreitung der Hellenen über die Inseln im Mittelmeere und ihre Ansiedelungen unter den Kleinasiaten. So viel aber bleibt jedenfalls gewiß: nach Saul's oder David's Zeit kann dieses Stück, welches bekanntlich der Jehova-Urkunde angehört, nicht abgefaßt sein.

Wenden wir uns nun zu der berühmten Völkertafel Cap. 10, schicken aber zuerst einige Bemerkungen über die

*) Menander bei Josephus Antiq. VIII. 5. & Contra Apion. I. §. 18.

Compositionen derselben voraus. Mit Recht haben neuere Kritiker sie zwar den ältern Bestandtheilen der Genesis, der so genannten Elohim-Quelle, zugetheilt, und es ist schon deßwegen zu verwundern, wie ein sonst so besonnener Forscher wie Winer ihre Abfassung ans Ende des Exils versetzen konnte; indeß machen sich auch hier Stücke von anderer Hand bemerklich, zu denen ich nicht bloß Stähelin *) V. 8—11 (soll wohl heißen 8—12) rechne, sondern auch V. 8—19, V. 21, V. 23—30, durch deren Ausscheidung für die der ältern Quelle eigene Einfachheit viel gewonnen ist, wozu auch ein auffallender Unterschied in der Sprache hinzukommt. Mit V. 8 ändert sich diese: im Vorhergehenden, wie in den übrigen Bestandtheilen der Elohim-Quelle, wird die Abstammung der personificirten Völker angezeigt durch בן; nun tritt V. 8, V. 13—18 das breitere ילד ein, bis wieder in den VV. 20, 22, 23 das בן der Elohim-Quelle folgt, denen der Ueberarbeiter V. 24—29 mit ילד anreiht, statt dessen der ältere Schriftsteller anderswo das Hiphil, הוליד, zu gebrauchen pflegt. (Vgl. 5, 3. 4. 6. 7. 9. 10. 12. 13. 15. 16. 18. 19. 21. 22. 25. 26. 28. 30. 32. 11, 10 bis V. 28.) Die Richtigkeit dieser Bemerkung erweiset sich vorzüglich durch die verschiedene Ableitung von Lamech in der Elohim-Quelle (5, 13. ff.) von Kainan und durch diesen von Seth, in der Jehova-Quelle (4, 16.) von Kain; denn unbedeutende Verschiedenheiten abgerechnet, ist in beiden die Reihenfolge wie die Schreibweise der Namen dieselbe (Kainan und Kain; — Mahaleel und Mehujael, LXX aber Mahaleel; — Jerad, ירד, und Irad, עירד; — Chanoch — Chanoch; — Metuselah und Metusael, LXX aber Metusela; — Lamech — Lamech). In dieser also offenbar aus zwei verschiedenen Quellen mitgetheilten Genealogie wird in der ältern das Hiphil, in der andern das Kal, ילד, gebraucht. — Ferner werden in den ältern Bestandtheilen unsers Capitels die Völkernamen als Personen im Singular eingeführt (vgl. V. 2—7, VV. 22, 23), in den andern (VV. 13, 14, 16—18) im Plural; von Ausbreitung der Völker heißt es in den Zusätzen נפץ (10, 18.), wie ebenfalls in der Jehova-Quelle 9, 19. 25, 13. 11, 8. 9., in der Elohim-Quelle aber נפרד (10, 5. 32.); besonders aber

*) Kritische Untersuchung über die Genesis S. 29 f.

ist für unsere Ansicht entscheidend, daß in den Zusätzen mehre Völker von Sem abgeleitet sind, welche nach der ältern Quelle von Ham abstammen (vgl. Havilah V. 7 und 29; — Saba V. 7 und 28; Lud V. 22 und V. 13; — vgl. Dedan V. 7 und 25, 3) und daß der charakteristische Sprachgebrauch der Jehova-Quelle, welcher der Segen Noe's angehört, in den Zusätzen dieses Capitels sich auffallend kund gibt (vgl. 10, 8. mit 4, 26. 6, 1. 9, 20.; — 10, 8. mit 6, 4.; 10, 9. mit 4, 21. 22.; — 10, 19. 30. mit 13, 10. 19, 22.; — 10, 21. mit 4, 26. 4, 3. 22.). — Aus dieser Ueberarbeitung der Völkergenealogie, aus dem Zeitalter des Segens Noe, können wir nun erstens einen günstigen Schluß für das hohe Alter der zu Grunde liegenden Quelle ziehen, und zweitens daher die für die Bestimmung der Abfassungszeit der Genesis wichtige Bemerkung nehmen, daß der Ueberarbeiter bemüht war, die ihm bekannten und zu seiner Zeit berühmten Völker in diese Genealogie einzutragen, welche etwa von seinem Vorgänger ausgelassen waren. Letzteres lehrt auch schon der Augenschein: finden wir ja z. B. eine Reihe babylonischer und assyrischer Städte, V. 10—12, aufgezählt; von den arabischen Völkerschaften werden V. 7 und 26—29 eine ganze Reihe namhaft gemacht, von den Canaanitern zehn verschiedene Stämme, V. 15—18, u. s. w. Wenn demnach in dieser Völkertafel berühmte Namen ausgelassen sind, so schließen wir mit ziemlicher Sicherheit: der Verfasser hat sie entweder nicht gekannt, oder sie schienen zu unbedeutend, als daß ihrer besondere Erwähnung geschähe, — und dieses mit so mehrem Grunde, wenn auch in dem übrigen Theile der Genesis, deren Haupttendenz eine genealogische ist, ihrer gar nicht gedacht wird. Der Verfasser nennt also z. B. keine Perser, weil sie erst später in der Geschichte auftreten, kein Chaldäer-Reich, weil er vor der Zeit der chaldäischen Weltherrschaft lebte; zwar kennt er Chaldäer, aber diese nur in ihren ältern Wohnsitzen, bei Ur, über Haran hinaus, im nördlichen Mesopotamien (11, 31.), wogegen in späterer Zeit Babylonien, welches der Verfasser mit dem veralteten Namen das Land Sinear bezeichnet, geradezu das Land der Chaldäer genannt wird (Jer. 24, 5. 25, 12.). Er erwähnt noch nicht die aramäischen Königreiche, welche erst seit David anfingen berühmt zu werden (vgl. II. Sam.

8. u. 10.), Damask, Zoba, Maaca, Tob, Rechob, Arphod (letzteres bei Hamat gelegen, vgl. Jes. 10, 9. 36, 19. 37, 13., Jer. 49, 23.; — Accad, welches nach Hrn. von Bohlen's „ohne Zweifel" S. 130 für Arphad zu halten ist, lag in Babylonien, Gen. 10, 10.); führt dagegen außer Uz noch Hul, Gether, Mas als die zu seiner Zeit bekannten aramäischen Völkerschaften auf (V. 23), von denen wir aus der nachfolgenden Zeit, wo doch so oft der Aramäer Erwähnung geschieht, nichts weiter erfahren. — Von assyrischen und babylonischen Städten, von denen doch anzunehmen ist, daß wir die seit dem achten Jahrhunderte berühmtern kennen (vgl. Jes. 9, 10. 36, 19. 37, 12. 13.), nennt der Verf. außer Ninive, Babylon, Calneh, und dieses letztere nach der ältern Schreibweise (vgl. Ewald kl. Grammatik S. 113, 2. Aufl.), lauter unbekannte: Erech, Accad, Rehobot-Ir, Calah, Resen (VV. 10, 11); letzteres nannte man in der Abfassungszeit des Buches schlechthin „die große Stadt", wie V. 11 bemerkt wird, was uns auf eine Zeit leitet, wo Ninive, welches später diesen Namen führte (Jon. 1, 2. 3, 2. 3. 4, 11.), noch nicht als Hauptstadt des Assyrer-Reiches seine nachherige Bedeutung erlangt hatte, also auf die Zeit vor der assyrischen Weltherrschaft. — Wir werden es auch nicht für Zufall halten, wenn hier, wie in der Genesis und im Pentateuch überhaupt, auch kein Tyrus, sondern das damals berühmtere Zidon erwähnt wird (V. 15), wie denn auch Homer in der Zeit des trojanischen Krieges nur Zidon, nicht Tyrus einführt *), obwohl nach Hrn. von Bohlen (S. 134) dies einem spätern Sprachgebrauche angehören soll, was gerade so gefaselt ist, als wenn er S. 117 aus den Zidonier-Fürsten bei Homer Könige von Tyrus macht. (Vgl. dagegen Od. IV. 615.—617. mit Od. XV. 425., Il. XXIII. 741. 743. 744., Od. IV. 83. 84.).

Nach dieser allgemeinen Ansicht des Stückes gehen wir zur sorgfältigern Kritik des Einzelnen, die hier ein bedeutendes Resultat für ein hohes Alterthum zu liefern im Stande ist. Zuvörderst ist von Wichtigkeit, daß Cypern in der Abfassungszeit der Genesis griechische Besitzung ist; denn Chittim, d. i. bekanntlich die Insel Cypern, führt der

*) Strabo lib. XVI. cap. 2. tom. III. p. 366.

Verfasser als Sohn Javan's auf (V. 4). Sehen wir uns nun in der ältesten Geschichte nach einer Zeit um, auf welche diese Angabe der Genesis paßt. Die Lage der Insel, gerade gegenüber der phönizischen Küste, ihre Fruchtbarkeit, ihr Reichthum an den seltensten und werthvollsten Handelsgegenständen, z. B. den vorzüglichsten Arten von Edelsteinen *), dem Erz aus den Bergwerken von Temessa **), welche schon in der ältesten Zeit im phönizischen Handel erscheinen ***), mußten die benachbarten Bewohner des Festlandes schon frühzeitig anziehen, so daß wir ohne Zweifel Canaaniter oder Phönizier für die ersten Ansiedler halten dürfen, wenn dieses auch nicht durch die Angaben der alten Schriftsteller bestätigt würde. Der Cult der Göttinn von Paphos ist bekanntlich phönizischen Ursprungs und ist mit andern dort herrschenden Sitten ****) ohne Zweifel schon mit der ersten Besetzung der Insel von der benachbarten Küste her *****) hingelangt. „Die Städte auf Cyprus waren nach der Versicherung eines der glaubwürdigsten Schriftsteller fast alle phönizischen Ursprungs ******)." Im Zeitalter der hellenischen Volkswanderungen wird aber die Insel von den Hellenen besetzt, und die Phönizier müssen sie wie ihre übrigen Colonieen im mittel-

*) Nächst Indien war Cypern am meisten wegen seiner Edelsteine bei den Alten berühmt; man fand dort Diamanten, Smaragde, Chalksmaragde, Opale, den Jaspis, Cyanus und eine Menge anderer, welche Plinius (H. N. Lib. XXXVII. 8. 15. 19. 22. 38. 40. 46. 54. 60. 63.) aufzählt.

**) Homer Odyssee I. 184.

***) Ilias XXIII. 741., Odyssee IV. 615. XV. 459.

****) Vgl. Justin XVIII. 5.

*****) Herodot I. 105.

******) Ich entlehne die Stelle aus Heeren's Ideen Th. I. II. Abth. S. 32, ohne den Inhalt zu verbürgen, denn ich finde sie nicht im Diodor, welcher von Heeren nach der Seitenzahl also citirt ist: II. p. 114. So scheint es auch Gesenius ergangen zu sein, welcher im Commentare zum Jesaja Th. I. S. 722 dasselbe Citat wohl aus Heeren übertragen hat; denn sonst, z. B. auf der f. S. 723, citirt er den Diodor nach gewöhnlicher Weise mit Angabe der Capitel. Wenn man übrigens diese Angabe des Diodor in der Art, wie diese beiden Gelehrten, auffaßt, daß die meisten cyprischen Städte im Zeitalter des tyrischen Handels phönizische Colonieen gewesen, so ist sie entschieden falsch, wie aus dem weiter unten Gesagten erhellen wird.

ländiſchen Meere und in Hellas räumen. Schon ein Blick auf die Namen der Städte lehrt, daß die meiſten von den Hellenen benannt waren. Anſiedler aus den meiſten griechiſchen Staaten hatten ſich auf der Inſel eingefunden: von Salamis, unter Anführung von Teucer, Ajas' Bruder, welche das gleichnamige Salamis gegründet, von Athen, aus Arkadien und Cythnus *), ferner Lacedämonier und Archiver **). Daher finden wir dann, wie an unſerer Stelle in der Geneſis, ſo auch bei Homer zur Zeit des trojaniſchen Krieges, Cyprus in den Händen der Griechen ***). Daß aber die Phönizier den Fremdlingen dieſe älteſte und vorzüglichſte ihrer Beſitzungen nicht gutwillig überlaſſen haben, geht ſchon daraus hervor, daß ſie auf deren Wiedereroberung in ſpäterer Zeit ſo ſehr bedacht waren; nicht minder aus dem ſonſtigen Verhalten der Phönizier bei ähnlichen Fällen, welche in dieſem Zeitraume vorkommen, da ſie ſich nur nach hartnäckigen Kämpfen aus ihren Colonieen in Hellas zurückziehen. Gewiß wird dieſes gewaltſame Eindringen und die Eroberung der Inſel von den helleniſchen Einwanderern durch die ausdrückliche Nachricht von deren Wiedereroberung durch die Tyrier und die von nun an fortdauernde Spannung zwiſchen den Siegern und den Beſiegten. Menander von Epheſus berichtet nämlich aus tyriſchen Annalen von Eiromos, dem Hiram der Bibel, Zeitgenoſſen David's und Salomo's: *τοῖς τε Κιττίοις ἐπιστρατεύσατο μὴ ἀποδιδοῦσι τοὺς φόρους καὶ ὑποτάξας πάλιν αὐτῷ ἀνέστρεφεν* ****). Sonach war damals die Inſel wieder Tyrus unterworfen oder auch nach neuem Abfalle wieder zinsbar gemacht. Von nun an konnten die Hellenen ſich der Herrſchaft des mächtigen Tyrus nicht entziehen; zwar verſuchten ſie bei Gelegenheit des Einfalls von Salmanaſſar in Phönizien, die Freiheit wieder zu erringen, wurden aber von einer tyriſchen Flotte zum Gehorſam zurückgebracht *****). Später, bei dem erſten Ausbruch

*) Herodot VII. 91.

**) Strabo XIV. 6. tom. III. pag. 243.

***) Odyſſ. XVII. 443.... *Δμήτορι Ἰασίδῃ, ὃς Κύπρου ἶφι ἄνασσεν.* Jaſios war mit einer archiviſchen Colonie nach Cypern gekommen; vgl. Apollodor II. 1. §. 2. mit Strabo a. a. O.

****) Bei Josephus Antiq. VIII. 5. 3. Contra Apion. I. §. 18.

*****) Josephus l. c. IX. 14. 2.

des ionischen Aufstandes, entzogen sie sich aufs Neue, mit Ausnahme des phönizischen Staates Amathus, ihren Unterdrückern und fielen ihren Brüdern in Kleinasien zu; sie wurden jedoch aufs Neue von den Phöniziern und den verbündeten Persern unterworfen *). Seit die Insel wieder Eigenthum der Phönizier geworden, kamen wieder Ansiedler von Phönizien herüber, verdrängten auch wohl die Hellenen aus den von ihnen gegründeten Städten, woher es zu erklären ist, daß Citium als eine hellenische, d. i. von den Hellenen gegründete oder von ihnen früher besessene, Stadt mit phönizischen Einwohnern genannt wird **), und daß andere Städte bald als phönizische, bald als hellenische Pflanzungen von den alten Schriftstellern bezeichnet werden. Unmöglich konnte nun aber der Verfasser der Genesis Cypern einen Sohn Javan's nennen, wenn die Insel nicht damals noch eine hellenische Bevölkerung und, wie seit Salomo der Fall war, die Phönizier, die ersten Handels- und Hafenstädte in Besitz gehabt hätten; gewiß durfte er nicht — wie wir jetzt aufs Neue mit noch mehrem Grunde urgiren — den Canaan einen Knecht Japhet's nennen, während in dem benachbarten Cypern das umgekehrte Verhältniß Statt fand, und hier die Hellenen den Phöniziern einen Tribut zu entrichten hatten (vgl. Menander a. a. O.).

Ein gleicher Fall tritt mit dem andern Sohne Javan's, mit Tarsis ein. Wenn die gewöhnliche Ansicht, daß nämlich unter Tarsis an allen Stellen des A. T. Tarteſſus in Hispanien zu verstehen sei, die richtige wäre, so könnten wir daraus folgenden Schluß auf die Abfassungszeit der Genesis machen: Tarsis ist seit Salomo den Hebräern als phönizische Handelsgegend bekannt; da aber der Verfasser der Völkergenealogie es als hellenisch aufführt, was es doch nie gewesen ist, so zeigt er wenigstens durch diesen Fehler, daß er Tarteſſus noch nicht als die berühmte Handelscolonie der Phönizier gekannt hat. Allein diese Ansicht von Tarsis, welche, besonders durch Gesenius, jetzt allgemein als die richtige gilt, ist gewiß irrig, und ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit, wo der Gegenstand von Wichtigkeit ist,

*) Herodot V. 104—116.
**) Diogenes Laertius, Vita Zenonis.

mein Bedenken vorzutragen, welches ich der Berückſichtigung der Alterthumsforſcher empfehlen möchte. Die Haupteinwendung, welche ich zu machen habe, iſt, daß Tarteſſus nach den glaubwürdigſten Angaben der Claſſiker erſt in viel ſpäterer Zeit entdeckt worden iſt. Während nämlich von Salomo's Zeit an Tarſisſchiffe häufig bei den ältern bibliſchen Schriftſtellern erſcheinen (vgl. I. Kön. 10, 22. 22, 49., Jeſ. 2, 16., Jeſ. 48, 8.), und im Pentateuch außer an unſerer Stelle noch ein Tarſisſtein vorkommt (Exod. 28, 20. 39, 13.), verſetzt Herodot die erſte Entdeckung von Tarteſſus in weit ſpätere Zeit, gegen das Jahr 640 v. Chr. Ein Schiff von Samos, welches nach Aegypten ſegelte, erzählt er, wurde von einem Sturme verſchlagen, bis durch die Säulen des Herkules getrieben, und kam ſo, nicht ohne göttliche Schickung, nach Tarteſſus. Dieſes Emporium war aber zu jener Zeit noch unbenutzt (τὸ δὲ ἐμπόριον τοῦτο ἦν ἀκήρατον τοῦτον τὸν χρόνον), ſo daß dieſe Samier bei ihrer Zurückkunft unter allen Hellenen, von denen wir es mit Gewißheit erfahren, den größten Gewinn aus ihren Waaren gemacht haben *). Dieſes wird bei Herodot mit ſolcher Genauigkeit berichtet; er weiß den Namen des Steuermannes, welcher das Schiff geführt, den Gerion, den die Samier gemacht, und beſchreibt die Weihgeſchenke, welche von ihnen für die glückliche Fahrt der Hera geweiht worden, — daß an der Richtigkeit der Erzählung gar kein Zweifel ſein kann. Dieſe erſte Tarſisfahrt ward jedoch von den Samiern nicht wiederholt; denn als die eigentlichen Entdecker des berühmten Silberlandes nennt Herodot **) in etwas ſpäterer Zeit die Phocäer. Dieſe, ſagt er, haben zuerſt unter den Hellenen weite Schifffahrten angeſtellt, den Adria, Tyrrhenien, Iberien und Tarteſſus entdeckt (καὶ τὸν τε Ἀδρίην καὶ τὴν Τυρσηνίην καὶ τὴν Ἰβηρίην καὶ τὸν Ταρτησσὸν οὗτοι εἰσὶ οἱ καταδέξαντες); in Tarteſſus wurden ſie mit dem Könige Arganthonius ſo befreundet, daß dieſer von ihnen verlangte, ſie ſollten ihre Heimath verlaſſen und in ſeinem Lande wohnen, wo ſie nur wollten; als aber die Phocäer darauf nicht eingehen wollten, habe er ſie reichlich beſchenkt u. ſ. w.

*) Herodot IV. 152.
**) I. 163.

Sonderbarer Weise bemerkt Heeren (a. a. O. S. 42) über diese Nachricht des Herodot: „Man sieht an dem freundlichen Benehmen des Königs gegen die Griechen, daß er des Besuches von Fremdlingen gewohnt war.“ Ich dächte, man sieht daraus ungefähr das Gegentheil: Arganthonius' Benehmen gegen die Fremden ist ganz wie jenes der Westindier, als die Spanier zuerst dort nach Gold fragten: er beschenkt die Fremdlinge, wie jene gutmüthigen Wilden die Spanier mit ihren Goldblechen, weil er durch Handel und Verkehr mit den Phöniziern den Werth der Metalle noch gar nicht kennen gelernt hat, und die Samier machen so gute Geschäfte mit ihren Waaren, weil sie, etwa wie die Spanier in Guanahani und Hayti Scherben, Glaskorallen und Spielsachen gegen tartessisches Silber eintauschen. — Gegen so gewichtige Zeugnisse von dem Vater der Geschichte, der selbst zu Tyrus und Karthago war und hier dem Handelsgange der Phönizier nachforschte, aber, wie die ältesten Schriftsteller der Griechen nach ihm, nichts von einer Entdeckung von Tartessus durch die Phönizier in alter Zeit weiß, kommen ein Paar spätere Angaben gar nicht in Betracht. Heeren (a. a. O. S. 41.) führt nur den Vellejus Paterculus an (I. 2.), welcher unter Tiberius schrieb und gelegentlich sagt, Gades sei noch vor (!) Utica zur Zeit des Codrus von einer tyrischen Handelsflotte gegründet; allein das alleinige Zeugniß eines so schlechten Geschichtschreibers hat in solchen Dingen gar keine Autorität *). Außerdem könnte man sich noch auf einen Schriftsteller berufen, welcher, wenn ihn nicht sein sonderbares Streben, dem Homer die ausgebreitetste Weltkunde zu vindiciren, irre leitet, in solchen Dingen ungeachtet seiner spätern Zeit meistens von Bedeutung ist; ich meine den Strabo, welcher die Phönizier schon vor Homer's Zeiten nach Iberien kommen, ja, sie den größten Theil des Landes schon damals beherrschen läßt **); allein hier verfolgt Strabo gerade seine gewöhnliche Liebhaberei: Homer muß schon, wie

*) Gesenius, Commentar über den Jesaja Th. I. S. 720, nennt Tarsis die älteste phönizische Colonie und verweiset auf Arrian II. 16., wo dieser die hellenische Mythe von Herkules, der in Iberien die Rinder des Geryonos geraubt, gegen Hekatäus, der den Geryonos nach Aetolien versetzt, vertheidigt.

**) *Strabo* lib. III. cap. II. tom. I. pag. 238. sqq.

er schließt, das Tarteſſus der Phönizier gekannt haben, wie aus ſeiner Fabel vom Tartarus folgt; er muß auch ſchon die Unterwerfung Iberiens durch die Phönizier [welche aber erſt durch die Karthager geſchah *)] gekannt haben; denn die Trägheit der Eingebornen, welche ſich faſt ohne Widerſtand den Phöniziern unterwarfen, gab ihm Veranlaſſung, den Zuſtand im Hades oder Tartarus in ähnlicher Weiſe darzuſtellen, u. ſ. w. Hier entbehren alſo die Conjecturen des Strabo, deſſen Autorität ohnehin gegen den mehr als 400 Jahre ältern Herodot gar nicht in Betracht kommt, der geringſten Wahrſcheinlichkeit. — Man braucht zweitens auch nur den Gang, den die Coloniſirungen der Phönizier nahmen, zu berückſichtigen, um es unmöglich zu finden, daß in Tarteſſus in ſehr alter Zeit eine Colonie derſelben beſtanden habe, oder gar, wie Geſenius u. A. ohne Grund annehmen, dort die älteſte Niederlaſſung derſelben geweſen ſei. Erſt nachdem die Phönizier aus Hellas, von den Küſten Kleinaſiens und den Inſeln im mittelländiſchen Meere durch die Hellenen verdrängt waren, wandten ſie ſich nach andern Gegenden, beſonders nach der Nordküſte von Africa, und ſtifteten hier neue Niederlaſſungen, und erſt als ſie hier feſte Punkte längs der Küſte gewonnen hatten, konnten ſie eine Coloniſirung und regelmäßige Schifffahrt über die Säulen des Herkules hinaus vornehmen, weil ja die unwirthbaren Küſten Africa's ihnen noch nicht den Bedarf zur Fortſetzung der weiten und beſchwerlichen Fahrt darboten. Nun fallen aber nach den glaubwürdigſten Angaben die älteſten Niederlaſſungen an der Nordküſte Africa's, wie überhaupt die im äußerſten Weſten, erſt in die Zeit der tyriſchen Blüthe; die erſte tyriſche Colonie, von welcher wir mit Sicherheit wiſſen, iſt Auza, welche in der Regierungszeit des Ahab geſtiftet wurde **); in ſpäterer Zeit, 150 Jahre nach Regierungsantritt des tyriſchen Königs Hiram, wurde Karthago gegründet ***), und man hat nur den hier gewiß glaubwürdigen

*) Vgl. *Justin.* lib. XLIV. cap. 5.

**) Menander bei Josephus Antiq. VIII. 13. 2.

***) Menander bei Josephus contra Apion. I. §. 18. II. §. 2. Auch Leptis, Utica, Gades ſind erſt von Tyrus gegründet. Plin. H. N. V. 17.

Bericht des Justin *) über diese Niederlassung zu lesen, um sich alsbald zu überzeugen, daß damals erst ein unbedeutender Anfang mit den Ansiedelungen an dem africanischen Küstenlande gemacht war; mithin können wir denn noch vor dem salomonischen Zeitalter auch aus diesem Grunde keine regelmäßige Schifffahrt nach Tarsis annehmen, wie doch der damals schon übliche Ausdruck Tarsisschiff voraussetzen würde, wenn die Schiffe von der Fahrt nach Tarteſſus ihren Namen erhalten hätten. — Endlich verräth die jüngere Colonisirung von Gades und Tarteſſus noch die Angabe der Alten, daß auch sie erst von Tyrus, nicht dem ältern Zidon ausgegangen sei **). — Haben wir nun die wichtigsten Gründe, die Erzählung des Herodot von der Entdeckung von Tarteſſus in der Mitte des siebenten Jahrhunderts v. Chr. als richtig anzuerkennen, so gewinnt auch die Stelle der Genesis, welche uns gebietet, Tarteſſus unter den hellenischen Besitzungen zu suchen, ein um so größeres Gewicht, und es ist erwiesen: das ältere Tarsis der Bibel ist nicht Tarteſſus in Spanien. Wenn nun aber dieses nicht, wo hätten wir es zu suchen? Unter den Söhnen Javan's, wie bemerkt, und darum nicht in dem cilicischen Tarsus (oder richtiger Tarsis), welches erst später von Sanherib erbaut worden ist. Als hellenisches Tarsis, welcher zugleich, wie der Name und die Stellung neben Cypern beweiset, ehemals phönizische Colonie gewesen war, glaube ich nun aber zwei Gegenden nachweisen zu können, deren keiner ich mit völliger Entschiedenheit als dem ältern biblischen Tarsis den Vorzug geben möchte. Ich will beide Ansichten mit ihren Gründen vortragen, und die Beurtheilung dem Leser überlassen. Nach der erstern wäre unter Tarsis die Insel Thasus oder Thassus, jetzt Tasso, zu verstehen, welche unweit Samothrace liegt, und eine der ältesten und bedeutendsten der phönizischen Colonieen war. Was zuerst die Namensform angeht, so ist Thasus oder, wie Plinius wohl richtiger schreibt ***), Thassus phönizischen Ursprungs, wie die Ableitung von dem Gefährten des Cad-

*) Lib. XVIII. cap. 5. 6.
**) Justin. XLIV. 5. Arrian. II. 16. Plin. H. N. V. 17. IV. 36.
***) Hist. Nat. lib. IV. cap. 23.

mus zeigt, und dasſelbe Wort wie Tarſis: das ר iſt elidirt, und der folgende Buchſtabe verdoppelt: תַּרְשִׁישׁ ſt. תַּרְשִׁישׁ, wie דַּמֶּשֶׂק für דַּרְמֶשֶׂק; die Endung aber iſt helleniſirt, wie auch aus Tarſis in Cilicien die Hellenen Tarſus gemacht haben *). Die Inſel entſpricht auch allen übrigen Anforderungen, welche man an das ältere Tarſis der Bibel machen könnte, vollkommen. Sie war eine der älteſten und wohl die bedeutendſte Colonie der Phönizier in früherer Zeit, ſchon von Thaſus, welcher mit Cadmus auszog, um die Europa zu ſuchen, durch Phönizier gegründet **); noch in ſpäterer Zeit, zu Anfang der Perſerkriege, als die Phönizier längſt die Inſel verlaſſen und ſie von Pariern beſetzt war, wird der Reichthum der Einwohner, der beſonders aus den Goldbergwerken floß, geprieſen, obgleich die von den Phöniziern angelegten Bergwerke, von denen Herodot mit Bewunderung ſpricht, ſchon ziemlich erſchöpft waren ***). Hinſichtlich ihres Alters, ihrer Bedeutung und der regelmäßigen Schifffahrt, welche zwiſchen dem Mutterlande und dieſer Anpflanzung Statt finden mußte, ſteht alſo nichts im Wege, den Ausdruck Tarſisſchiffe von dieſem älteſten Tarſis oder Taſſis herzuleiten. Auch der Edelſtein Tarſis, welcher ſchon im Pentateuch vorkommt und darum von dem ältern Tarſis den Namen haben muß, läßt ſich dort nachweiſen: Opale, welche faſt nur in Indien gefunden werden, beſaß auch Thaſos, wie Plinius erzählt ****). Außerdem paßt es treffend zu unſerer Stelle in der Völkergenealogie, daß auch Thaſus als Perſonennamen vorkommt; denn die Inſel erhielt den Namen von Thaſus, dem Sohne des Poſeidon, oder nach Pherecydes, dem des Cilix *****), und endlich dürfte angenommen werden können,

*) Eusebius chronic. vers. Armen. p. 43. Et Tarsum urbem ipse (Sanherib) ad similitudinem Babylonis condidit, quam appellavit *Tarsin*.

**) Herod. II. 51. VIII. 46. 47. 118. Vgl. noch *Cellarius*, notitia urbis antiq. tom. I. p. 1330.

***) Herod. VI. 47. *Εἶδον δὲ καὶ αὐτοὺς τὰ μέταλλα ταῦτα. καὶ μακρῷ ἦν αὐτέων θωμασιώτατα τά οἱ Φοίνικες ἀνεῦρον, οἳ μετὰ Θάσου κτίσαντες τῆν νῆσον ταύτην*; und weiter: *ὄρος μέγα ἀνεστραμμένον ἐν τῇ ζητήσι.*

****) Hist. nat. XXXVII. 22., vgl. c. 40.

*****) Appollodor III. 1. §. 1.

daß das jüngere Tarsis in Spanien von diesem ältern seinen Namen erhalten habe; da nämlich die Phönizier den neu entdeckten Ländern und den von ihnen gegründeten Colonieen die Namen von ältern beizulegen pflegten, wie z. B. Tyrus und Avadus im persischen Meere, Neukarthago u. a.: so liegt es nahe, zu vermuthen, daß die ersten phönizischen Ankömmlinge das neue Silberland in Hispanien nach dem metallreichen Tarsis bei Thracien benannt haben. — Weniger annehmlich, als dieser Vorschlag, gegen den wohl schwerlich etwas von Bedeutung eingewendet werden dürfte, möchte ein anderer sein, welcher jedoch der Bekanntwerdung nicht unwerth scheint und zuerst durch eine neuere Erklärung der Stelle Gen. 10, 4. von D. Paulus veranlaßt wurde. Dieser Gelehrte, dem die Schwierigkeiten, in der Genesis das spanische Tarteſſus zu verstehen, wohl nicht entgangen sind, meint nach einer Mittheilung von Schlosser *), „es müsse I. B. Mos. 10, 4. Tharschisch Kittim (תַּרְשִׁישׁ כִּתִּים) durchaus das Meer der Inseln heißen." Dies ist zwar nun augenscheinlich falsch, denn תַּרְשִׁישׁ heißt ein Meer auch bei den Rabbinen nicht, und das Meer als Sohn Javan's würde sich auch sehr übel ausnehmen; an Inseln (Chittim?) kann auch nicht gedacht werden, da diese noch besonders mit ihrem wahren Namen אִיִּים an unserer Stelle erwähnt werden. Indeß ist es jedoch bemerkenswerth, daß כִּתִּים ohne ו copulativum mit תַּרְשִׁישׁ verbunden wird, da sowohl V. 4 als in den übrigen Theilen des Capitels die Völkernamen immer durch ו an einander gereiht sind, und es demnach wirklich den Anschein hat, es müsse ein Tarsis-Chittim verstanden werden, nämlich ein Tarsis auf Cypern, so benannt zum Unterschiede von dem Tarsis bei Thracien (vgl. Aram-Zoba, Aram-Maaca, Aram-Betrehob u. a. Verbindungen). Der Chronist hat ohne Zweifel die Stelle so aufgefaßt: es steht zwar (I. Chr. 1, 7.) im Texte תַּרְשִׁישָׁה כִתִּים, was aber offenbar falsche Trennung ist, entstanden aus תַּרְשִׁישׁ הַכִּתִּים, d. i. Tarsis der Chittäer; denn die erstere Form kommt nie vor, und der Chronist schreibt selbst immer תַּרְשִׁישׁ (II. Chr. 9, 21. 20,

*) Universalhist. Uebersicht I. Th. 1. Abth. S. 230 Anmerk.

36. 37.). Nun fehlt es nicht an Gründen, wodurch die Exiſtenz eines Tarſis auf Cypern ſehr wahrſcheinlich gemacht werden kann. Strabo *) nennt eine Gegend dieſer Inſel ἀκτὴ Ἀχαιῶν, das Geſtade oder Vorland der Achäer, was ſich als Ueberſetzung aus der Landesſprache, d. i. der phöniziſchen, ankündigt. Nun führt aber ſchon die Etymologie von dem phöniziſchen Worte תַּרְשִׁישׁ auf ἀκτή. Das Stammwort iſt רָשַׁשׁ, im Arabiſchen noch vorhanden **), und bedeutet firmus et stabilis fuit, wovon im Arab. das Adjectiv רָשִׁישׁ, firmus, stabilis, gebildet iſt, im Rabbiniſchen רְשָׁרִישׁ, fundus vel ager, qui producit vel habet glebas ***), und תַּרְשִׁישׁ, eigentlich das Feſte, Stehende, wurde die Meerküſte im Gegenſatze gegen das bewegliche, unruhige Meer genannt, vgl. unſer: Geſtade ****). Beſtätigt wird dieſe Deutung durch den Parallelismus mit אִיִּים, Küſtenländer, Inſeln, in welchem das Wort Pſ. 72, 10. erſcheint, nicht minder durch den Umſtand, daß Tarſus und Tarteſſus bei den Claſſikern gerade häufig als Küſtengegenden bezeichnet werden *****). Beſonders beachtenswerth aber ſowohl für die gegebene Etymologie als auch für ein Tarſis auf Cypern iſt, daß die helleniſchen Könige auf Cypern, deren mehre waren ******), bei Jerem. 25, 22. geradezu als מלכי האי, die Könige des Geſtades, bezeichnet ſind, wo alſo das phöniziſche תַּרְשִׁישׁ mit dem hebräiſchen הָאִי wechſelt und das Ἀχαιῶν ἀκτή des Strabo in anderer Ueberſetzung erſcheint, und das ganz parallel dem תַּרְשִׁישׁ כִּתִּים in der

*) Lib. XIV. cap. 6. tom. III. pag. 324. εἶτ' Ἀχαιῶν ἀκτή, ὅπου Τεῦκρος προσωρμίσθη πρῶτον, κτίσας Σαλαμῖνα, τὴν ἐν Κύπρῳ, ἐκβληθεὶς, ὡς φασιν, ὑπὸ τοῦ πατρὸς Τελαμῶνος.

**) *Freytag* Lexicon arabicum tom. II. sect. I. pag. 147.

***) *Buxtorf* s. v. pag. 2294.

****) Die Erklärung von Geſenius, nach welcher תַּרְשִׁישׁ Zerſtörung, Unterjochung bedeuten ſoll, iſt aus hiſtoriſchen Gründen verwerflich; denn die Phönizier haben Tarſis nicht unterjocht (ſ. v.).

*****) Vgl. Cellarius a. a. O. S. 87, 1330, wozu noch Polybius III. 24, 2. hinzuzufügen iſt.

******) Es werden meiſtens deren neun gezählt (Diodor XVI. 42., Plin. H. N. V. 35.); und weil anderswo keine Könige auf den Inſeln und auch in Tarteſſus nicht mehre erſcheinen, ſo ſind die מלכי תרשי ש Pſ. 72, 10. wohl die מלכי האי Jer. 25.

Geneſis und dem תרשיש הכתים, das Vorland der Chittäer, in der Chronik איי כתיים, die Küſten der Chittäer, bei Jerem. 2, 10 *) vorkommt. Endlich nehme man noch hinzu, daß für Tarſisſchiffe, אניות תרשיש, anderswo der Ausdruck Chittäerſchiffe, ציים כתיים (Dan. 11, 30. Num. 24, 24.), erſcheint, daß die ciliciſchen Städte und Oerter häufig nach denen auf dem gegenüberliegenden Cypros benannt worden, z. B. Arſinoe, Soloe, Zephyrium, Olympos **), und nach dieſer Analogie denn auch Tarſis in Cilicien, nach dem gerade an der entgegengeſetzten Küſte gelegenem Tarſis oder Ἀχαιῶν ὀκτή auf Cypern, — und man wird mir wenigſtens zugeſtehen müſſen, dieſe Hypotheſe bis zu einem ziemlich hohen Grade von Wahrſcheinlichkeit gebracht zu haben. Die Tarſis- und Chittäerſchiffe und zumal die Stelle im Jonas (1, 1.—4.) erhalten bei dieſer Deutung eine bei Weitem beſſere Erklärung, als wenn man den Namen von Tarteſſus oder Thaſſus ableitet: es ſind dann Schiffe, welche nach dem gegenüberliegenden Küſtenlande fahren, wie der Volksausdruck Seeſchiffe überhaupt bezeichnete, weil zwiſchen den beiden Ländern der lebhafteſte Verkehr herrſchte (vgl. Jer. 2, 10., Jeſ. 23, 12.) und man in alter Zeit wohl vorausſetzen konnte, daß ein Seeſchiff auch ein Cypernſchiff war. — Daher findet denn Jonas, als er nach Tarſis überſetzen will, ſchon in Joppe ein Tarſisſchiff bereit, welches ihn alsbald gegen Fahrgeld aufnimmt (Jon. 1, 1. ff.), eine Stelle, welche durchaus nicht auf Tarteſſus in Spanien paßt; denn erſtens hat ſich der Verfaſſer gewiß einen lebhaften Verkehr zwiſchen Paläſtina und Tarſis gedacht, weil Jonas, „um nach Tarſis zu fliehen" (V. 3),

*) Dieſe Stelle iſt von den Auslegern ganz mißverſtanden: man überſetzt „Inſeln der Chittäer"; allein erſtens kennen wir nicht mehre Inſeln Cyprus, zweitens ſpielt Jeremia gerade auf eine beſondere Eigenthümlichkeit von Cypern an, wenn er ſagt: „Zieht nach den Küſten der Chittäer und ſchaut . . hat wohl ein Volk vertauſcht die Götter"; er deutet nämlich auf die gemiſchte Bevölkerung, welche aus den verſchiedenſten helleniſchen Stämmen, aus Phöniziern, Aethiopiern, Aegyptern beſtand, von denen alle ihre verſchiedenen Gottheiten hatten. (Her. VII. 91. Strabo tom. III. pag. 245.)

**) Vergl. Strabo XIV. 5. tom. III. pag. 222. u. 244.; — pag. 225. u. 245.; — pag. 223., 225. u. 244.; — pag. 225. u. 243.

nur nach Joppe sich begibt und alsbald auch ein Schiff zur Ueberfahrt dort antrifft; Schiffe aber, welche die weite und beschwerliche Fahrt nach Tarteſſus machten, lagen gewiß nicht an der Küſte täglich, um dorthin Reiſende aufzunehmen, vor Anker, und zweitens auch nicht in Joppe; denn Tarteſſus war tyriſche Colonie, wohin von dem philiſtäiſchen Joppe gewiß keine Schiffe und noch weniger regelmäßig, wie ſich der Verfaſſer denkt, abfuhren. Drittens nahmen Schiffe, welche nach Tarteſſus fuhren, gewiß keine fremde Paſſagiere gegen Fahrgeld auf, wie der Verfaſſer des Jonas — enthalte das Buch nun wahre Geſchichte oder nicht — von der Fahrt nach Tarſis gewußt hat, und endlich brauchte der Prophet, um aus dem Lande Jehova's zu fliehen, ſich nicht ſo weit weg nach Tarteſſus zu begeben, ſondern, um nach ſeiner Anſicht vor Jehova ſicher zu ſein, nur nach dem erſten beſten Küſtenlande, d. h. nach Cypern, überzuſetzen. — Uebrigens ſoll nicht, wie denn auch bereits im Obigen zugegeben worden, geläugnet werden, daß im Zeitalter des Ezechiel (vgl. 27, 12.) unter Tarſis die Colonie dieſes Namens in Spanien zu verſtehen ſei, und es darf nicht wundern, wenn es damals von den andern gleichnamigen nicht unterſchieden wird, weil der Ruhm des eben erſt entdeckten Landes die übrigen nunmehr überſtrahlte.

V. 8—12 macht uns der Verfaſſer oder vielmehr — wie wir zeigten — der Ueberarbeiter der Völkergenealogie mit einem arabiſchen Reiche in Babylonien und Meſopotamien, welches ſich bis über Aſſyrien hin ausgedehnt, bekannt: Nimrod nämlich, der gewaltige Eroberer, iſt arabiſcher Abkunft; denn der Name ſeines Vaters Cuſch umfaßt V. 7 ſonſt nur die Bewohner der arabiſchen Halbinſel und die von dort aus hinübergewanderten und nach Sprache auch verwandten Aethiopier, weßwegen denn anderswo (Exod. 2, 21.) eine Midianitinn, d. i. Araberinn, mit dem allgemeinen Namen als Cuſchitinn bezeichnet wird (Num. 12, 1., vgl. noch Hab. 3, 10.). Vergleichen wir damit eine andere Angabe der Geneſis. „Sie", die Nachkommen Ismael's, worunter wir beſonders Midianiter zu denken haben, „wohnten von Chavilah bis Tur, welches vor Aegypten liegt, bis gen Aſſyrien", heißt es Gen. 25, 18. Somit dehnt denn der Verfaſſer die Wohnſitze der Araber bis über Aram-Naharim (Me-

sopotamien) bis an den Tigris, die Gränze von Assyrien, aus; denn daß der biblische Sprachgebrauch den Irrthum der Griechen, welche Syrien und Assyrien nicht immer unterscheiden, nicht nachahme, so daß z. B. hier der Ländername Assyrien auch Syrien, Babylonien und Mesopotamien einbegreife, ist bekannt genug, obwohl Hr. von Bohlen S. 258 das Gegentheil voraussetzt. Nun sind es aber sonst nicht Araber, welche bis an die Gränze von Assyrien wohnen; vielmehr wird Babylonien als der gemeinsame Wohnsitz der Menschen nach der Fluth bezeichnet (Gen. 11), und nachher sind aramäische Völker die Bewohner; im nördlichen Mesopotamien aber sind die Wohnsitze aramäischer Stämme (vgl. Gen. 11, 28. ff.), und die Classiker bezeichnen ebenfalls den Euphrat als östliche Gränze der Araber *). Es müssen also wohl in der Abfassungszeit der Genesis, oder auch, wenn wir wollen, kurz vorher, arabische Stämme, z. B. die am weitesten ausgebreiteten Midianiter, sich in Mesopotamien festgesetzt und dort auf eine Zeit lang ein Reich gestiftet haben; sonst läßt sich, wir müßten denn einen Irrthum von Seiten des Verfassers oder einen Mißbrauch des Namens Assyrien annehmen, nicht denken, wie er die Araber bis Assyrien, dem spätern Adiabene, wohnen lassen kann. Dies würden wir als eine leise Vermuthung aussprechen, wenn keine Spuren von einem arabischen Reiche in Babylonien und Mesopotamien in alter Zeit sich vorfänden; nun sagt uns aber die Geschichte wirklich, daß Araber in uralter Zeit in Babylonien geherrscht haben. Die Nachricht ist enthalten in einer Stelle des Syncellus, die ohne Zweifel, wie die andern dieses Schriftstellers, welche Babylon betreffen, aus einheimischen Schriftstellern geflossen ist, und darum, wäre sie auch minder bestimmt gefaßt, als ein Zeugniß der Chaldäer gegen sich selbst, von hinlänglicher Autorität ist. Er zählt sechs arabische Könige namentlich, mit Angabe der Regierungsjahre eines jeden einzelnen, auf, welche zusammen bis auf die Herrschaft der Assyrer 218 Jahre regiert haben **). Rechnen wir nun nach der bescheidenen Angabe des Herodot die 520 Jahre der darauf folgenden assyrischen Herrschaft über Ober-

*) Strabo XVI. 4. tom. III. p. 383. sq.
**) Georgius Syncellus pag. 172. edit. Dindorf.

asien *), so wie die 150 Jahre der medischen zu dem 560. Jahr v. Chr., wo die medische Herrschaft an die Perser überging: so kommen wir mit dem Anfang der assyrischen und dem Ende der arabischen Regierung über Babylonien bis gegen das Jahr 1230 v. Chr., wo wir gerade nach biblischen Nachrichten ein midianitisches, als überaus mächtig geschildertes Reich in Vorderasien antreffen (vgl. Richt. 6, 7, 8); mit dem Anfange der arabischen Regierung aber stehen wir ungefähr in der Zeit des Chuschan-Rischataim, des Königs von Mesopotamien, der Palästina sich unterwarf (Richt. 3, 8.—10.); und — um hier eine Conjectur zu wagen — nichts von Bedeutung steht im Wege, eben ihn für Nimrod zu erklären; vielmehr spricht Alles dafür: der Synchronismus, der Name, welcher hier als Sohn des Chusch, dort als Chuschan, d. i. als Midianite (vgl. Hab. 3, 10., Exod. 2, 21. mit Num. 12, 1.), erscheint, — Nimrod, d. i. „wir wollen uns empören", im B. der Richter: Rischataim, d. i. „doppelter Frevel", der Umstand, daß wir nur diese beiden als Gewaltherrscher und Eroberer in Mesopotamien kennen lernen. — Auch die übrigen Angaben in den jüngern Bestandtheilen der Genesis über die Araber verweisen auf eine Zeit, wo sie, die seit Saul kaum mehr, als dem Namen nach, erwähnt werden, ein sehr mächtiges Volk waren: so Gen. 16, 12., wo die Nachkommen Ismael's, d. i. vorzüglich die Midianiter, ganz nach dem Verhältnisse, welches im Zeitalter der Richter zwischen ihnen und den Israeliten bestand, geschildert werden (vgl. Richt. 6, 3. ff.), und so setzt auch der Umstand, daß der Verfasser von den arabischen Stämmen genauer und ausführlicher, als von allen andern Völkern, Kunde ertheilt (vgl. Gen. 10, 25.), voraus, daß sie, was später nicht der Fall war, damals ein Volk von großer Bedeutung waren. — Mit diesem arabischen Reiche in vorassyrischer Zeit in Babylonien und Mesopotamien stimmt es denn auch vortrefflich, daß der Genesis Ninive noch nicht als „die große Stadt", als die Hauptstadt der Assyrer (s. o.), noch kein assyrisches Reich, welches dem arabischen folgte, bekannt ist; was, hätte der Verfasser nach dem Auftreten der Assyrer in Palästina

*) Herodot I. 95.

gelebt, fast unvermeidlich hervortreten mußte. So hätte er z. B. 14, 1., wo er die Könige Oberasiens aus alter Zeit zusammenreiht, den König von Sinear, von Ellasar, von Elam, gewiß nicht umhin gekonnt, auch den König von Assyrien zu erwähnen, wenn er anders von einem altassyrischen Reiche gewußt hätte. Hr. v. B. will aber der Genesis nicht bloß eine Bekanntschaft mit der assyrischen, sondern sogar mit der ihr folgenden medischen, ja, mit der chaldäischen aufdrängen. Indeß beruhen auch wieder seine Assertionen und Combinationen auf historischen Irrthümern. Aus Sinear an der oben citirten Stelle macht er Assyrien, da auch jenes nur Babylonien bezeichnet und von Assyrien streng geschieden wird (vgl. Gen. 10, 10. mit V. 11, Jes. 11, 11.); und so muß denn ebenfalls, um zum Beweise des jüngern Alters der Genesis eine medische Herrschaft unter Arbaces heraus zu demonstriren, aus Elam a. a. O. Medien werden, und aus Arjoch, dem Könige von Elam, in Abraham's Zeit, der über 1000 Jahre spätere Arbaces des Diodor, den, wohl bemerkt, Hr. von Bohlen im Vorhergehenden S. 131 als unhistorisch vorausgesetzt hat!!! Wahrlich, wenn man mit solch einer gräulichen Willkür die historischen Angaben des Alterthums verdrehen und verstümmeln kann, hier die Erzählung eines alten Schriftstellers als glaubwürdig annehmen, dort eben dieselbe verwerfen, — aus Elam Medien, aus Sinear Assyrien, aus Arjoch Arbaces, und, wie weiter dem Hrn. v. Bohlen beliebt, aus Amraphel den Sardanapal, aus Kedarlaomer den Belesys, aus Nimrod den Merodach-Baladan machen darf, trotz des 1000jährigen Zeitraums, der zwischen ihnen liegt, und solches Unwesen, wie es den Anschein hat, weiter einreißt: so wird es bald um alle Kritik geschehen sein und nichts mehr der Willkür im Wege stehen, mit den Rabbinen die Türken, Tartaren, Deutschen in der Bibel zu finden, aus dem Apollyon Napoleon, aus Allem Alles zu machen! Solche Versuche richten sich aber in den Augen der Verständigen schon selbst, und darum sei denn nur über Elam bemerkt, daß dieses Land bei den Alten von Medien und Persien wohl unterschieden wird: die Meder stammen nach Gen. 10, 2. von Japhet, Elam aber von Sem (V. 22), und in der angeblichen Abfassungszeit der Genesis hatten beide Reiche ihre besondern

Könige (vgl. Jerem. 25, 25., Ezra. 4, 9.), wie denn auch die Profanschriftsteller zwischen den drei Reichen zu unterscheiden wissen *).

Es wurde eben bemerkt, der Verfasser der Genesis kenne auch kein assyrisches Reich in Vorderasien, was Manche ohne Grund behaupten; denn Assur kommt nur als Ländername (Gen. 2, 14. 10, 11. 25, 18.) vor und kann als solcher, zumal es Gen. 2, 14. 25, 18. zu genauen geographischen Bestimmungen gebraucht wird, und an der dritten Stelle (Gen. 2, 14.) von dem der assyrischen Herrschaft einverleibten Babylonien scharf unterschieden ist (vgl. V. 11 mit V. 10), nur das eigentliche Assyrien, das spätere Adiabene, bezeichnen, wie denn auch sonst nie in der Bibel mißbrauchsweise, nach Art griechischer und römischer Schriftsteller, Assyrien als Land Mesopotamien und Babylonien umfaßt (vgl. außer Gen. 10, 10. 11. noch Jes. 11, 11., Mich. 5, 5.), obschon zugegeben werden muß, daß unter Assur das Reich der Assyrer häufig zu verstehen ist; wenn man aber daraus schließt, Babylonien und Mesopotamien hieße auch wohl Assyrien, so ist dieses gerade so, als wenn man, weil der Ausdruck „König von Persien" den Beherrscher der persischen Monarchie bezeichnet, nun auch folgern wollte, Palästina oder Mesopotamien werde auch wohl Persien genannt. So ungefähr mußte Hr. von Bohlen schließen, um in der nunmehr historisch erläuterten Stelle Gen. 25, 18. Babylonien für Assyrien substituiren zu können. Bei der Erklärung der zweiten Stelle (2, 14.) macht er außerdem auch noch einen Schnitzer, der nur bei Hrn. von Bohlen unbedeutend ist; „„daß der Tigris hier vor Assyrien, d. i. östlich von demselben fließt", heißt es nämlich S. 31, 32, „ist bedeutsam und keine geographische Ungenauigkeit: der Verfasser hat die größte Ausdehnung des assyrischen Reiches, von Salmanassar an, westlich über den Euphrat heraus vor Augen", wo also bei der größten Ausdehnung des assyrischen Reiches das eigentliche Assyrien, welches westlich von Tigris begränzt wird, nicht zu

*) Vgl. *Strabo* lib. XVI. tom. III. pag. 331. sqq. 337. 346. 452. *Plinius* Hist. Nat. lib. VI. cap. 31. 39.; wonach denn die Stelle Dan. 8, 2. zu beurtheilen ist.

Assyrien gehören würde! Möge man übrigens die Stelle deuten, wie man wolle, immerhin bleibt gewiß, der Verfasser kennt den Tigris als assyrische Gränze (ob ungenau östlich von Palästina aus gedacht, oder irrthümlich von Assyrien aus, ist hier für uns ganz gleichgültig) und hat mithin das eigentliche Assyrien, Adiabene, im Sinne; denn nur dieses und nicht das spätere assyrische Reich ward vom Tigris begränzt. — Bei Erklärung der wichtigen Stelle Gen. 10, 8. ff. droht Hr. von Bohlen uns, das altbabylonische Reich zu zerstören, und sucht statt dessen eine jüngere Dynastie unterzuschieben. Gegen den klaren Zusammenhang übersetzt er V. 9: „Von diesem Lande ging aus Assur"; da ja V. 8 bloß erst von dem Anfange der Herrschaft des Nimrod Rede war, und, wollte man nicht übersetzen: Von diesem Lande ging er (Nimrod) aus und baute noch andere Städte, eine Lücke anzunehmen wäre, weil nicht auch von der weitern Ausbreitung seines Reiches Erwähnung geschähe, abgesehen davon, daß Assur, der Sohn Sem's, hier unter den Nachkommen Ham's nicht paßt und dem V. 22 vorgegriffen würde. Hr. v. Bohlen bemerkt dagegen: „das ה, locale, dürfte dann durchaus nicht fehlen"; allein bekanntlich ist der Gebrauch desselben vorzugsweise nur den jüngern Schriftstellern eigen (vgl. meine Untersuchungen über die Chronik S. 204 ff.). „Es sei auch gegen alle Geschichte, in so fern nicht die Chaldäer (Babylonier), sondern die Assyrer Ninive erbauten und das assyrische Reich dem chaldäischen (babylonischen) voranging." (Vgl. S. 126.) Daß die Einwendung hier gar nicht zutrifft, sieht Jeder gleich; denn auch bei dieser Deutung geht der Erbauer von Ninive, Assur, von Babylonien aus, wo Nimrod schon herrschte! Nun soll dazu ein babylonisches, der Herrschaft von Assyrien vorhergehendes Reich gegen alle Geschichte sein, wie Hr. von Bohlen vorgibt, dessen Bekanntschaft mit der assyrischen Geschichte sich hier auch dadurch charakterisirt, daß er z. d. St. von Ninive, welches, beiläufig gesagt, gegen die Grammatik Wohnung des Ninus (das wäre nicht נין נוה, sondern נוה נין) gedeutet wird, eine Beschreibung aus Herodot zum Besten gibt, welcher, wie Hr. v. B. weiß, hier aus der Tradition berichtet, während Andere, die den Herodot gelesen, gar wohl

wissen, daß dieser leider von Ninus kaum nur den Namen erwähnt hat. Die Beschreibung von Ninive ist aus Diodor (II. 3.) entnommen, aus dem Herr von Bohlen, „auf dessen Citate man sich verlassen kann", dieselben Angaben, als von denen des Herodot verschieden, gleich weiter zum zweiten Male aufführt! — Gegen alle Geschichte ist nun — um kurz auf die Sache einzugehen — der Vorgang Ninive's vor Babel nicht, wenngleich gegen die Nachrichten eines Ctesias und seiner Nachfolger Diodor, Strabo, Trogus Pompejus u. A.; ein Schriftsteller, wie der verrufene Ctesias, kommt aber mit seiner fabelhaften *) Semiramis, welche von Ninus aus Babylon gegründet haben soll **), gar nicht in Betracht gegen die biblische Geschichte und die mit ihr übereinstimmenden, von den Chronographen aufbewahrten Angaben babylonischer Geschichtschreiber, zumal noch die Zeugnisse einzelner griechischer Schriftsteller die Glaubwürdigkeit der letztern bestätigen, z. B. jenes des Simplicius, daß Callisthenes astronomische Beobachtungen der Chaldäer, welche seit 1903 Jahren zu Babylon angestellt worden, dem Aristoteles gesandt habe, oder ein anderes des Herennius, daß Babel 2000 Jahre älter sei, als Semiramis. Selbst aus Herodot läßt sich der Vorgang Babels vor Ninive beweisen: Ninus ist nach ihm ein Sohn des Belus, des babylonischen Gottes ***), was, aus der mythischen Sprache umgesetzt, mit andern Worten so viel besagt, wie unsere Stelle: Ninus ist von Babel aus gegründet. Ferner nennt er Babylon neben Ninus die berühmteste und stärkste Stadt Assyriens; sagt von ihr, sie habe viele Könige gehabt, deren er in der (wahrscheinlich verloren gegangenen) assyrischen Geschichte Erwähnung thun werde. Unter diesen vielen Königen Babylons kann nun Herodot weder die assyrischen zu Ninive, noch die gleichzeitigen Unterkönige zu Babylon, noch auch die aus der jüngern chaldäischen Dynastie verstanden

*) Vgl. über sie das Urtheil des chaldäischen Berosus Joseph. cont. Apion. I. §. 20.

**) Noch dazu im Widerspruch gegen Herodot, der (I. 184.) die Semiramis gegen 500 Jahre später setzt, sie nur als babylonische Königinn kennt und Babylon durch sie nicht erbauen, sondern nur verschönern läßt.

***) Herodot I. 7.

haben, und zwar nicht die beiden erstern, weil er erst wieder seit Ninus' Eroberung Babylon als Hauptstadt Assyriens sich denkt und von da an erst es als Sitz des Königthums nennt; auch die chaldäischen Könige von Nabopalassar an, der in Vereinigung mit den Medern die Ninusstadt zerstörte, können nicht unter den vielen gemeint sein, weil von Nabopalassar bis Nabonnidus, dem letzten der chaldäischen Könige, nur sechs regiert haben; mithin muß denn auch Herodot vor dem assyrischen Reiche, welches nach ihm 520 Jahre die Herrschaft über Asien ausübte, noch ein babylonisches Königthum gekannt haben *). — Der wunderliche Einfall, wodurch Hr. v. B. dieses altbabylonische Reich wegzuschaffen sucht: der uralte und im ganzen Orient berühmte Nimrod, den die Genesis als den ersten Gewaltherrscher auf Erden bezeichnet, und den ebenfalls die hellenische Mythe schon bei Homer als den Jäger Orion an den Himmel versetzt **), dieser sei identisch mit dem in der jüngern Geschichte, und zwar kaum dem Namen nach, bekannten Merodach Baladan, welcher nur sechs Monate regierte und vor dem schon Micha (5, 5.) das Land Nimrod's als den Hebräern feindselig nennt, während doch der angebliche Nimrod mit Hizkia in sehr freundschaftlichem Vernehmen stand (II. Kön. 20, 12. ff.); — dieser Einfall, so wunderlich, wie nur je einer aus dem Kopfe eines Rabbinen gekommen ist, beruht dazu noch auf einem Versehen: Hr. v. B. setzt nämlich voraus, daß Merodach zuerst von Assyrien abgefallen sei, während doch die Geschichte dieses von seinem Vorgänger Accises berichtet. —

Endlich finde ich in der Bestimmung der Wohnsitze der Canaaniter, wie sie V. 19 in der Völkergenealogie gegeben ist, eine sowohl für das hohe Alter des Pentateuchs, als für die geschichtliche Geographie Palästina's sehr wichtige Angabe. Die Stelle lautet: „Und es war die Gränze der Canaaniter von Zidon nach Gerar hin bis Gaza, nach Sodoma, Gomorha und Zeboim hin bis Lasa." Der Verfasser rechnet also Ekron, Gat, Askalon und Gaza und

*) Die beiden hier in Betracht kommenden Stellen sind I. c. 78. und c. 84.

**) S. Hitzig's Commentar über den Jesaja. S. 159.

ihr Gebiet, welches wir schon im Zeitalter der Richter als Wohnsitz der nicht canaanitischen Philister kennen, zu den Besitzungen der Canaaniter. Diese Gränzbestimmung könnte vielleicht für Ungenauigkeit gelten, wenn nicht die bestimmtesten Angaben des Pentateuchs, welcher die Philister noch gar nicht in dem genannten Gebiete kennt, hinzukämen. Hier werden nämlich die Gränzen der Canaaniter südlich bis zur äußersten Stadt des spätern philistäischen Gebietes, Gaza, ausgedehnt, und anderswo (Deut. 2, 23.) wird Gaza, der südlichste Gränzpunkt des nachherigen Philistäa's, im mosaischen Zeitalter, als die nördliche Gränze der Philister bestimmt, woraus man sieht, daß an unserer Stelle keineswegs durch Ungenauigkeit des Verfassers unter Canaanitern auch Philistäer einbegriffen sind, welche dann auch im Vorhergehenden unter den Canaanitern besonders genannt sein müßten, sondern daß die Philister in alter Zeit mehr nach Süden wohnten und später erst weiter nördlich, in das eigentliche Philistäa, hinaufgerückt sind. Es heißt nämlich a. a. O.: „Die Awim wohnten in Hazerim bis Gaza; Caphtorim, welche ausgegangen von Caphtor, haben sie vertilgt, und wohnten dann an ihrer Stelle." Die Caphtorim *) sind bekanntlich die von Kreta ausgetriebenen Philischtim und Chrethim, wahrscheinlich Pelasger und Etrokreter, welche von den dorischen Stämmen in uralter Zeit aus der Insel verdrängt wurden und sich anderswo neue Wohnsitze aufsuchten **), und von denen nach dieser Stelle die nach Palästina ausgewanderten zuerst im Gebiete der Awim, südlich von Gaza, sich niedergelassen haben. Hierhin versetzt der Pentateuch auch sonst das Gebiet der Philister; er kennt noch nicht die fünf Fürsten derselben, in den früher canaanitischen Städten Gat, Ekron, Asdod, Askalon und Gaza, deren in den Büchern der Richter (16, 5. 8. 28. 23. 27.) und Samuel's (1. Sam. 6, 4. 16. 17. 18. 5, 8. 11. 29. 2.) so oft Erwähnung geschieht; vielmehr weiß er nur von Einem Königthum der Philister, welches wiederum die nachfolgende Geschichte gar

*) Amos 9, 7., Jer. 47, 4.; über letztere Stelle vgl. jedoch meine Schrift: De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae indole atque origine Commentatio critica §. 13.

**) Vgl. Herod. VII. 170. 171.

nicht mehr kennt, und zwar von einem Könige der Philister zu Gerar (Gen. 20, 1. 2. ff. 26, 1. ff.), welches südlich von dem spätern philistäischen Gebiete und an der nördlichen Gränze des ältern Philistäa gegen Canaan gelegen ist, und denn auch in nachmosaischer Zeit, als die Philister in das Gebiet der Canaaniter hinaufgerückt waren, gar nicht mehr als philistäische Stadt vorkommt, so oft auch die Hauptstädte der Philister zusammengestellt werden (Am. 1, 7. 8., Zach. 9, 5. 6. 7., Zeph. 2, 4.—7., I. Sam. 16, 16. 17.). Ferner werden im Pentateuch unter den so oft einzeln aufgeführten Bewohnern Palästina's, deren Gebiet die Israeliten in Besitz nehmen sollen (vgl. Gen. 15, 19.—21., Exod. 3, 8. 17., Deut. 7, 1. 20, 17. u. a. St.), nie die Philister genannt, was doch um so eher zu erwarten wäre, da Philistäa einen bedeutenden Theil des gelobten Landes ausmachte; vielmehr werden wie Gen. 10, 19., auch Num. 13, 30. nur die Canaaniter, d. i. an letzterer Stelle die Phönizier als Bewohner des Küstenstriches, zu dem Philistäa gehörte (vgl. Jes. 11, 14.), bezeichnet. Endlich erscheinen nach den Nachrichten des Buches Josua über die Eroberung Palästina's die Philister, welche wir doch seit dem Zeitalter der Richter als die mächtigsten Feinde der Israeliten kennen, noch nicht im Kriege mit den letztern, obwohl die Eroberung (später) philistäischer Städte gemeldet wird (vgl. Jos. 11, 22., vgl. 16.); und es wird auch jetzt noch in Uebereinstimmung mit dem Pentateuch ein canaanitischer Volksstamm, die Enakiter, als Bewohner von Gaza, Gat und Asdod angegeben (vgl. Jos. 11, 22.). — Diese zahlreichen und gewichtigen Gründe geben ein so sicheres Resultat, daß wir nun über zwei andere Stellen aburtheilen können, welche nur scheinbar widersprechen, genauer betrachtet aber selbst dazu dienen, dieses zu bestätigen und uns einen ansehnlichen Beweis für das hohe Alter der Völkergenealogie und des Pentateuchs überhaupt an die Hand zu geben. Im Buche der Richter reflectirt der Sammler in dieser Weise: „warum doch wohl Jehova unter andern die fünf Philisterfürsten im Besitze des den Israeliten doch verheißenen Landes gelassen habe," und er gibt darauf die Antwort: „damit die Israeliten von jenen den Krieg lernen und Jehova sie prüfe, ob sie auch den Geboten Mose's treu anhangen würden" (Richt. 3, 1.—4.),

und ähnlich in der, auch aus andern Gründen interpolirten Stelle Jos. 13, 3., vgl. 1. Allein da eben dieselben Bücher der Richter und Josua's in erweislich ältern Bestandtheilen das Gegentheil aussagen, daß nämlich das später philistäische Gebiet erobert worden sei (Richt. 1, 18., Jos. 11, 22. 16. 10, 40. 41.), und zwar dieses erzählen, ohne noch Philister dort zu kennen: so geht daraus hervor, daß der Diaskeuast beider Bücher aus dem Umstande, daß in seiner Zeit die Philisterfürsten das den Israeliten gelobte Gebiet inne hatten, den Schluß zog, dieses sei bei der Landeseroberung durch Josua nicht von den Israeliten besetzt worden, und uns berechtigt nun eine solche Schlußfolgerung zu der weitern; mithin war die Kunde von der Wanderung der Philister, und daß sie die Israeliten aus ihren Besitzungen vertrieben, schon frühzeitig aus der Tradition verwischt, — denn wie hätte sonst der Sammler des sehr alten Buches der Richter auf die Vermuthung kommen können, daß die philistäischen Städte seiner Zeit, welche nach ausdrücklichen Angaben von den Israeliten erobert und danach erst an die Philister übergegangen waren, schon in Josua's Zeit im Besitze dieser erst später eingedrungenen Fremdlinge gewesen seien? — Diese Wanderung der Philister aus der Gegend von Gerar in den südwestlichen Theil des Stammes Juda und den Küstenstrich am Meere fällt in die Mitte der Richterzeit; zu Anfang derselben werden sie noch als unbedeutend geschildert (Richt. 3, 30.); später finden wir sie schon als die Unterdrücker der Israeliten (Richt. 10, 11. 13, 1. ff.), und bis in David's Zeit haben sie sich mitten im israelitischen Gebiete festgesetzt (I. Sam. 10, 5. 13, 3., II. Sam. 5, 18. 25.). Nach einer Nachricht bei Justin *), welche sich durch ihren Synchronismus mit der israelitischen und phönizischen Geschichte sehr empfiehlt, besiegten sie zur Zeit, wo sie eben erst eingewandert sein können, auch die Phönizier (Canaaniter mußten sie auch nach Richt. 1, 19., Jos. 17, 16. in dem von ihnen besetzten Ge-

*) Post multos deinde annos *a rege Ascaloniorum* (Phoenices) expugnati, *navibus appulsi*, Tyron urbem *ante annum Trojanae clodis* condiderunt. (*Hist.* lib. XVIII. 3.) Gegen dieselbe Zeit setzt auch Josephus (Antiq. VIII. 3. 1.) nach Menander von Ephesus die Erbauung von Tyrus, nämlich 240 Jahre vor dem Tempelbau, d. i. 1252 J. v. Chr.

biete noch antreffen), verdrängten sie von einem Theile des Festlandes und waren so die Veranlassung zur Gründung von Insel-Tyrus i. J. 1252 v. Chr., wahrscheinlich zur selben Zeit, wo auch die Israeliten von ihnen ausgetrieben wurden. Wollen wir nun auch nicht geradezu schließen: der Pentateuch kennt noch keine Philister, welche nach dem Obigen erst gegen das Jahr 1252 v. Chr. den Küstenstrich am Meere besetzt haben, in diesen ihren neuen Wohnsitzen, weil er früher abgefaßt ist, so dürfen wir doch mit Sicherheit die bescheidenere Folgerung ziehen: weil allein der Pentateuch noch Kenntniß hat von den frühern Wohnsitzen dieser Einwanderer und sie beständig und ungezwungen im Auge hält, so muß er entweder früher oder doch, da selbst älteren Geschichtschreibern schon die Sage davon unbekannt ist, zu einer Zeit geschrieben sein, wo das bald vergessene Ereigniß in noch frischer Erinnerung lebte, und der Verfasser, ohne ausdrücklich dessen zu gedenken, es als den Lesern noch bekannt voraussetzen konnte.

Dies sind die Resultate, welche eine umsichtige und besonnene historische Kritik, wie an diesem kleinen Stücke der Genesis, so auch an andern und zahlreichern, über das hohe Alter selbst der jüngern Bestandtheile dieses Buches zu liefern im Stande ist, wogegen ein Hr. von Bohlen und die jetzt nur noch kleine Schar seiner Geistesverwandten nur mit hohlen, unwissenschaftlichen Negationen Protest einlegen können. Mögen sie nur so fortfahren, das Unwesen auf eine noch höhere Spitze treiben, mit noch ärgerm Leichtsinn ihre Einfälle den Resultaten gründlicher historischer Studien gegenüberstellen, und dabei nur überall so, wie wir bloß an einem kleinen Theile der bohlen'schen Schrift nachgewiesen haben, ihre Unkunde und Gedankenlosigkeit zur Schau tragen: so wird der Sieg, den die neuere positive Richtung der Kritik über die Negirer schon gewonnen, durch sie selbst nur noch vollständiger gemacht werden, und es wird dann auch endlich ungehindert zum rüstigern Wiederaufbau der aus der Zerstörungsperiode noch zurückgelassenen Trümmern fortgeschritten werden können.

Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von D. Ferdinand Christian Baur, ord. Professor der evangel. Theologie an der Universität zu Tübingen. Tübingen, Verlag von C. F. Olian-der, 1835.

Schon der Titel spricht die eigenthümliche Ansicht aus, die sich durch das ganze Buch hindurchbewegt und den Umfang seines speciellen Inhaltes, so wie die eigenthümliche Anordnung der Untersuchungen bestimmt: dem Verfasser ist die Gnosis mit der Religions-Philosophie identisch. Eine schärfere und umfassendere Bestimmung des Begriffs der Gnosis, so wie der verschiedenen, aus dem Begriffe selbst genetisch zu entwickelnden Hauptformen, waren die Momente, die sich der erste Entwurf dieser Schrift zum Ziele gesetzt hatte (Vorrede IV); allein der Begriff konnte nicht ohne Einfluß sein, sowohl auf die Darstellung der einzelnen gnostischen Systeme, als auf die Gränze und Ausdehnung des eigentlich gnostischen Gebietes, und dieser Umstand bestimmte den Verfasser, eine ins Einzelne gehende Darstellung der gnostischen Systeme in den Plan seiner Schrift mit aufzunehmen. Diese Darstellung konnte sich indeß schon um des Begriffs der Gnosis, als der Religions-Philosophie, willen nicht mehr auf die Lehrsysteme der vorzugsweise so genannten Gnostiker beschränken; sondern wo sie zur Geschichte der Religions-Philosophie fortschritt, da erweiterte sich ihr Bereich über alle Erscheinungen dieser letztern in der mittlern, neuern und neuesten Zeit, so daß wir in diesem Buch eine geschichtliche Entwickelung der Religions-Philosophie vor uns haben, die Valentin zu ihrem Anfangs-, und Hegel zu ihrem Schlußpunkte hat.

Mit dieser übersichtlichen Angabe des Inhaltes ist nun zugleich der Standpunkt bezeichnet, von welchem aus das Werk unternommen und ausgeführt wurde, von welchem aus der Verfasser den Einen Begriff der Gnosis sich durch eine Reihe gleichartiger Erscheinungen durch den innern Zusammenhang seiner Entwicklungsmomente fortbewegen läßt. Es ist darin auch der Gesichtspunkt gegeben, von welchem aus er das Buch beurtheilt zu sehen wünscht, und die Ei-

genthümlichkeit desselben so wie die Großartigkeit der gefaßten Idee verdient es, daß seinem Wunsche gewillfahrt werde.

Das Unternehmen, so groß es ist, so dankenswerth ist es, auch bei jeglichem Erfolge. Denn jeder Versuch, die Verwandtschaft, die zwischen den philosophisch-theologischen Bestrebungen alter und neuer Zeit obwaltet, nachzuweisen, muß, abgesehen von seinem Werthe für die Wissenschaft überhaupt, auch insbesondere dazu dienen, die wahre Würdigung der philosophisch-theologischen Richtungen der neuern und neuesten Zeit in so fern zu fördern, als wir aus den Früchten jener des Alterthums, die in der Geschichte thatsächlich gezeichnet sind, entnehmen können, was wir von der verwandten neuern zu hoffen oder zu fürchten haben.

Das Wesen der Gnosis, wie es in dem Begriffe derselben, den der Verfasser aufstellt, ausgesprochen sein soll, ist als das Hauptmoment der Schrift anzusehen; die beiden andern, zum Allgemeinen der Gnosis gehörenden, Momente, die im ersten Abschnitte behandelt sind, Ursprung der Gnosis und Eintheilung der einzelnen concreten Formen derselben, sind als consequente Entwicklungen aus dem Begriffe zu betrachten, oder doch mit wesentlicher Rücksicht auf denselben bestimmt. Wir werden daher wohl nicht irren, wenn wir jenem unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise zuwenden. S. 18 beginnt, nach einer vorhergegangenen Beurtheilung der von frühern Gelehrten gegebenen Bestimmungen über das Wesen der Gnosis, die Begriffsbestimmung des Verfassers. Als die Eigenthümlichkeit, die vor Allem klar als in das Wesen der Gnosis eingreifend hervortrete, wird hier die Beziehung, die sie auf die Religion hat, hervorgehoben, und zwar auf die Religion in den concreten Gestalten, in welchen sie sich historisch objectivirt hatte, auf das Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Richtig ist hier die Gnosis als subjective Thätigkeit des menschlichen Geistes unterschieden von dem Objecte, auf welches sie gerichtet; aber letzteres ist in der nähern Bestimmung, die gleich hinzugefügt wird und die in der Ausdehnung desselben über die drei historisch gegebenen Hauptformen der Religion besteht, nicht getroffen; oder soll es in der That als eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Gnosis angesehen werden müssen, daß die drei bezeichneten Hauptformen das Object

ihrer Beziehung seien? Soll die Thätigkeit des Geistes nicht mehr Gnosis sein, wenn sie auf eine der historischen Religionen, z. B. auf das Judenthum oder Heidenthum, gar keine Beziehung nehmen sollte? — Gesetzt auch, alle gnostischen Systeme hätten in der That auf die drei Religionen Beziehung genommen, so würde der Umstand eben darum noch kein wesentliches Moment des Begriffs bilden; es würde immer noch von der Art der Beziehung abhangen, ob sie als das eigentliche Object, mit welchem die Geistesthätigkeit, die eine gnostische genannt wird, es wesentlich nothwendig zu thun habe, aufgestellt werden könnten, oder nicht vielmehr als zufällige Beziehungen angesehen werden müßten. Wenn die Gnosis z. B. religiöse Ideen des Heidenthums in das Christenthum übertrug, um die Lehren des letztern dadurch zu verstehen, sie danach zu construiren und zu begreifen, so würde nicht das Heidenthum, sondern immer das Christenthum das eigentliche Object sein, worauf die Gnosis gerichtet wäre, also die Beziehung zum Heidenthume, die nur als eine Nebenbeziehung den Rang des Mittels zum Zwecke einnimmt, auch nicht als eine von Seiten des Objectes der Gnosis durchaus wesentliche bezeichnet werden können. Es ist hier zu viel als zur materialen Seite der Gnosis wesentlich Gehöriges aufgenommen; die Ausdehnung des eigentlichen Objects der Gnosis über eine positive, d. h. übernatürlich geoffenbarte, Religion hinaus ist ein Irrthum, und dieser ist von so wesentlicher Bedeutung, daß er auf die Vollendung der Begriffsbestimmung nicht ohne Einfluß sein kann und sich so durch das ganze Buch vom Anfange bis zum Ende hindurchzieht.

Das Folgende muß für diese Behauptung den Beweis liefern. Die gegenseitige Berührung, in welche zur Zeit der Erscheinung des Christenthums die drei Religionsformen, die den materialen Inhalt der Gnosis ausmachen, traten, faßt der Verfasser unter dem Gesichtspunkte der Religions-Geschichte und hat darin die eine Seite des Wesens der Gnosis; die andere Seite derselben ist ihm in der über die geschichtlichen Elemente sich stellenden Religions-Philosophie gegeben; und die eigenthümliche Art, wie beide Elemente, das historische und das philosophische, sich gegenseitig durchdrungen und zu einem Ganzen verbunden haben, constituirt

ihm das vollständige Wesen der Gnosis. Was hierbei noch einer nähern Bestimmung bedarf, ist offenbar die philosophirende Thätigkeit, indem näher anzugeben ist, worin sie in ihrer Beziehung zu den historischen Elementen denn eigentlich bestehe; und dann ist sie nach der Ansicht des Verfassers auf die Feststellung eines bestimmten Verhältnisses zwischen den drei historisch gegebenen Religionsformen gerichtet, so daß wir den Begriff der Gnosis vollständig dahin angeben können: Sie ist die über die historisch gegebenen Religionsformen sich stellende und dieselben in ein bestimmtes Verhältniß zu einander setzende Religions-Philosophie.

Wenn nun in den bisherigen Entwicklungen die drei historisch gegebenen Religionsformen als etwas zur materialen Seite der Gnosis wesentlich Gehöriges erschienen, so tritt S. 52 das gerade Gegentheil hervor: „Wenn daher auch die christliche Gnosis die Vollendung der Gnosis ist, so ist doch das christliche Element der Gnosis kein so wesentliches, daß nicht die Gnosis auch ohne dieses Element immer noch Gnosis wäre. Wie wir aber vom christlichen Element abstrahiren können, so können wir auch noch weiter gehen und auch das jüdische nicht gerade als ein wesentliches Element der Gnosis betrachten. Denn wenn auch die Gnosis, so fern sie Religions-Geschichte ist, das Judenthum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnimmt, so ist doch das, die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende, Princip immer nur jene über die Religions-Geschichte sich stellende Religions-Philosophie, die weder jüdischen noch christlichen Ursprungs ist.“ Erstlich muß der hier getroffenen Unterscheidung zwischen einem wesentlichen und „nicht so“ wesentlichen Elemente die Bemerkung entgegen gestellt werden, daß bei der Bestimmung eines Begriffs ein Moment entweder wesentlich oder nicht wesentlich sei und es ein Mittelding nicht gebe. Dann werden wir weder in dieser Stelle noch in irgend einer andern des Buches darüber unterrichtet, was denn die Gnosis eigentlich zur christlichen Gnosis mache. Daß die Gnosis, als subjectives, gnosticirendes Princip betrachtet, christlichen oder jüdischen Ursprungs sei, wird mit Recht in Abrede gestellt, diese Rücksicht also, als eine solche, wodurch sie den Charakter

der christlichen erhalten könnte, ausgeschlossen, und gedenkbar wäre nur noch, daß sie diesen Charakter dadurch erhielte, daß das Christenthum in den Bereich des materialen Wesens der Gnosis hereingezogen würde; allein ihm wird, wenn auch in dieser Weise participirend an der materialen Seite der Gnosis, doch nach dem Begriffe unseres Verfassers vor den beiden andern Religionsformen gar kein eigenthümlicher Vorrang eingeräumt; die Gnosis bezieht sich auf die Feststellung eines bestimmten Verhältnisses zwischen dem Christenthum, Judenthum und Heidenthum, so daß man nicht einsieht, wie die Gnosis dadurch eben eine christliche und nicht eben so gut eine jüdische oder heidnische sein sollte. Diese schwebende Unbestimmtheit, welcher der Begriff im Fortgange der Entwicklungen immer mehr anheimfällt, ist eine Folge davon, daß der Verfasser der der gnosticirenden Thätigkeit wesentlich und nothwendig eigenthümlichen materialen Sphäre einen zu großen Umfang ertheilte. Hätte er als einziges, wesentlich nothwendiges Object der Gnosis irgend eine positive Religion statuirt, so wäre dadurch in materialer Hinsicht eine doppelte Gnosis gegeben gewesen, eine jüdische und eine christliche, oder richtiger, eine Gnosis des Judenthums und eine solche des Christenthums. Freilich hätte er dann seine Ansicht von der Hauptaufgabe der Gnosis als der Feststellung eines bestimmten Verhältnisses zwischen den historisch gegebenen drei Hauptformen der Religion aufgeben müssen, was ihm, so fern er durch jene engere Umgränzung der materialen Sphäre der Gnosis das Wahre würde getroffen haben, gewiß nicht schwer würde geworden sein.

Der Begriff der Gnosis, wie unser Verfasser ihn aufstellt, läßt es sofort auch in der That zweifelhaft, ob er wesentliche Vorzüge vor dem neander'schen Begriffe derselben, als eines religiösen, mit christlichen Ideen in Verbindung gesetzten Synkretismus, der ihm doch nicht genügen will, voraus habe, so fern der Synkretismus eine Untersuchung und Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen historisch gegebenen Religionen ihrem Inhalte nach voraussetzt, und so fern selbst der Gesichtspunkt, von dem aus der Verfasser die Gnosis jenes Verhältniß betrachten läßt, demselben, falls er überhaupt in der alten Gnosis Realität ge-

habt hat, nicht fremd zu sein braucht. Dieser Gesichtspunkt ist in Folgendem gezeichnet (S. 21): „Ueber die bloß historische Betrachtung stellt sich die philosophische, reflectirende, die in den historisch gegebenen Religionen zusammen gehörige Theile eines organischen Ganzen erblickt, in welchem Eine und dieselbe lebendige Idee in ihrer concreten Gestaltung durch eine Reihe von Formen und Stufen der Entwicklung sich fortbewegt. Alle Religionen sind in der Idee der Religion Eins; sie verhalten sich zu ihr, wie sich die Erscheinung und Form zum Wesen, das Concrete zum Abstracten, das Vermittelnde zum Unmittelbaren verhält: die ganze Religions-Geschichte ist nichts Anderes, als der lebendige, sich selbst entfaltende und fortbewegende und eben dadurch sich selbst realisirende Begriff der Religion, oder das religiöse Wissen wird erst dadurch ein absolutes, ein Wissen um die absolute Religion, daß es sich auch seiner Vermittelung bewußt ist." Von diesem Gesichtspunkte mag immer die hegel'sche Gnosis das Verhältniß der Religionen zu einander betrachten; aber anlangend die alte Gnosis müssen wir offen gestehen, daß es uns schwer wird, zu glauben, daß die Gnostiker von solchen Gesichtspunkten auch nur eine Ahnung gehabt haben.

Der Ansicht unseres Verfassers von dem Wesen der Gnosis gemäß erscheint dieselbe der Sincerität der christlichen Lehre nichts weniger als gefährlich, sondern vielmehr der wissenschaftlichen Erkenntniß derselben förderlich, und es kann daher gar nicht befremden, daß bei der Vergleichung des Katholizismus und Protestantismus in Ansehung ihres Verhältnisses zur Gnosis es jenem zum Nachtheile angerechnet wird, daß er nicht in einem so engen Zusammenhange mit der Gnosis stehe, als dieser, daß er „so gern nur in der Unmittelbarkeit des Gegebenen stehen bleibe, und weit nicht dasselbe ernste Bestreben habe, in die tiefsten innersten Momente der Vermittelung der Wahrheit einzudringen", daß „hier (im Katholizismus) Stabilität, dort (im Protestantismus) Bewegung, hier ein Beharren in der Unmittelbarkeit, dort ein Ringen nach Vermittelung sei." Daß im Katholizismus weniger Hinneigung zur Gnosis ist, als im Protestantismus, rührt (falls der Begriff des Verfassers von der Gnosis der Begriff der Protestanten von derselben ist) daher, daß die Katholiken einen

andern Begriff von der Gnosis haben, als die Protestanten, daß sie die Gnosis der Rein- und Vollständigerhaltung der christlichen Lehre für gefährlicher halten, als diese. Durch diese confessionelle Bezüglichkeit fühlt Recensent sich aufgefordert, auch seine Begriffsbestimmung der Gnosis zu vollenden, dessen er sonst, da eine Recension nicht eine Entgegnung ist, überhoben gewesen wäre.

Soll es zu dem Begriffe der Gnosis wesentlich gehören, daß ihr Object eine übernatürlich geoffenbarte Religion sei, das subjective Element derselben aber in einer philosophirenden Thätigkeit bestehe, so kann, so fern beide noch nicht den vollständigen Begriff der Gnosis constituiren (denn jede Speculation in Beziehung auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist noch nicht Gnosis), das zur Vollständigkeit des Begriffs noch erübrigende Moment nur in dem Verhältnisse gegeben sein, in welches sich die Speculation zur positiven Offenbarung stellt. Dieses Verhältniß ist aber das der Ueberordnung jener über diese, welche darin besteht, daß jene die außerhalb der Offenbarung gewonnenen Ideen in die positive Offenbarung überträgt, den Inhalt derselben danach zu formen, zu construiren und zu begreifen sucht, wobei es jedoch für den Begriff der Gnosis gleichgültig ist, ob die Formen (Ideen) aus einer für das gnosticirende Individuum bereits historisch gegebenen natürlichen Religion, oder ob sie von letzterem erst durch eigene Speculation gewonnen sind und sofort dem Inhalte der positiven Religion aufgepfropft werden.

Ist dies das Wesen der Gnosis, so sind die Verwüstungen, die sie nach Maßgabe ihres mehren oder mindern Vorwaltens bei der Auffassung und Darstellung der christlichen Lehre von je her in der Kirche angerichtet, begreiflich, und die Scheu des Katholizismus vor derselben, als einer solchen, ist gewiß höchst gegründet. Eine gewisse Stabilität, die darin gegründet ist, daß er den Begriff einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung im Christenthum richtiger auffaßt und strenger festhält, als der Protestantismus, und der menschlichen Speculation eine engere Gränze steckt, als dieser, kann ihm, diesem gegenüber, nur zur Empfehlung gereichen; er kann daher auch die Erscheinung gewiß nicht als eine erfreuliche betrachten, daß auch in seinem Schooße

die Gnosis anfängt, ihr Haupt zu erheben, ein Ringen nach Vermittelung sich kund gibt, das nur dazu geeignet ist, ihn in seinen innersten Grundfesten zu erschüttern.

Nach dem Vorgange von Neander nimmt der Verf. auf die Bedeutung, die das Wort γνῶσις in dem dem Barnabas zugeschriebenen Briefe hat, Beziehung und glaubt, daß dieselbe seiner Begriffsbestimmung nicht fremd sei. Aus der Exposition jener Gnosis, die der Verf., um seine ausgesprochene Ansicht zu begründen, folgen läßt, kann das indeß nicht ersehen werden; vielmehr erhellet daraus, daß durchaus kein verwandtschaftliches Verhältniß zwischen beiden obwalte; denn wo liegt in der Gnosis des Barnabas auch nur eine entfernte Beziehung auf das Verhältniß der verschiedenen historisch gegebenen Religionsformen zu einander, dessen Bestimmung doch die Hauptaufgabe der baur'schen Gnosis ist? In diesem Briefe ist mit dem Worte γνῶσις der Begriff einer solchen Geistesrichtung verbunden, die zwar von dem Buchstaben der Schrift ausgeht, aber dabei nicht stehen bleibt, sondern im Gegensatze gegen eine fleischlich judaisirende Denkart in demselben erst vom Standpunkte höherer Ideen aus den wahren Sinn aufzufassen sucht, welcher vom göttlichen Geiste, als dem eigentlichen Urheber der Schrift, gleich Anfangs in der äußern Hülle des Wortes verborgen worden ist. Hierin ist nun allerdings das Wesen der Gnosis, auch der spätern, vollständig bezeichnet; allein diese Bestimmung ist dem Gnosisbegriffe des Verf. so fremd, als sie mit unserer Begriffsbestimmung übereinstimmt. Der Buchstabe, in welchem die göttliche Offenbarung objectivirt ist, muß aus seiner Objectivität heraus- und in der höhern, anderswoher gewonnenen Idee des Gnostikers aufgehen; an eine Descendenz dieser zu jenem ist nicht zu denken. Also die Idee, die nicht Offenbarung ist, wird der mittelst des Buchstabens gegebenen Offenbarung übergeordnet, und das Mittel, letztere ersterer convenient zu machen, ist die Allegorie. So ist nun auch die in diesem Briefe herrschende Weise, die Schrift zu behandeln, mit der spätern gnostischen ganz übereinstimmend. In der Stelle, die der Verf. S. 87 anführt, soll gezeigt werden, daß Abraham, der zuerst die Beschneidung einführte, sie im Hinblicke auf den Sohn (Jesum) vollzog. „Denn es heißt," sagt der Verf. des Briefes: „Und Abraham beschnitt

vor seinem Hause 318 Männer. Worin besteht nun die ihm ertheilte Erkenntniß? Merket, was die ersten 18 und dann die 300 bedeuten. Was die 18 betrifft, so wird 10 durch ι, 8 durch η bezeichnet, und du hast den Namen Jesus. Und weil das Kreuz in T die Gnade (d. h. seine mystische Bedeutung) haben sollte, heißt es, es seien 300 (neben den 18) gewesen. So hat er mit zwei Buchstaben Jesus, mit Einem das Kreuz angedeutet." Hätte der Verf. d. Br. eine andere Idee gehabt, etwa eine eigene, oder aus den heidnischen Theosophieen hergenommene, auch in diese hätte er den Buchstaben verschlungen. Eben so fanden die Valentinianer nach Irenaeus adv. haer. l. I. c. 8. §. 5. ihre erste große Acht (ogdoas) im johanneischen Evangelium. „Johannes setzte" — so exegesirten sie — „zuerst ein gewisses Princip (ἀρχὴ), das zuerst von Gott erzeugt war, welches er auch den eingebornen Sohn und Gott nennet, in welchem der Vater Alles dem Keime nach aus sich hervorgab (προέβαλε σπερματικῶς). Von diesem sei der λόγος erzeugt und in ihm das ganze Wesen der Aeonen, welches später vom λόγος selbst geformt wurde. . . . . In den ersten Worten: Im Anfang war das Wort u. s. w., unterscheidet Johannes die Drei, θεὸς, ἀρχὴ und λόγος, und vereinigt sie dann wieder, um die Zeugung (προβολὴν) beider, des Sohnes und des λόγος, und ihre Einheit (ἕνωσις) mit einander und mit dem Vater zu zeigen. Denn im Vater und aus dem Vater ist die ἀρχὴ, in der ἀρχὴ und aus der ἀρχὴ der λόγος. Richtig sagte er also: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, denn er war in dem Sohne, und der λόγος war bei Gott, nämlich vermöge seiner Verbindung mit der ἀρχὴ, und Gott war das Wort, denn das von Gott Erzeugte ist Gott; dieses war im Anfange (ἀρχὴ) bei Gott deutet die Ordnung der Emanation an. Alles ist durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht; denn der λόγος war der Urheber der Form und der Entstehung aller ihm folgenden Aeonen. ἀλλὰ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, φησὶ, ζωή ἐστιν; hier zeigt er auch die συρυγία des λόγος; denn Alles — sagt er — wurde durch ihn erzeugt, die ζωή aber in ihm.... ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων; hier bezeichnet er durch das Wort Mensch auch zugleich die Gemeinde (Ἐκκλησία), um durch das Eine Wort auch zugleich die eheliche Verbindung anzudeuten; denn aus

dem λόγος und der ζωή ist der Mensch (ἄνθρωπος) und die Gemeinde (ἐκκλησία) erzeugt" u. s. w. In dieser Weise ist die Allegorie ein Mittel, alles und jedes positiv Gegebene, im Buchstaben Objectivirte, mit aller und jedweder subjectiven Idee zu versöhnen und darein aufzunehmen, und daher finden wir sie denn auch mit der Gnosis immer und allenthalben zusammen, so schon in der jüdischen Gnosis bei Philo *), den Therapeuten **) und den Essäern ***).

Den Ursprung der Gnosis anlangend, werden wir S. 37 über die christliche Periode hinausgewiesen und der geschichtliche Ursprung derselben in die Zeit gesetzt, wo die jüdische Religion mit der heidnischen Religion und Philosophie in Verbindung gesetzt wurde, was denn namentlich unter den alexandrinischen Juden der Fall war. Mit Recht wird hier nach dem Vorgange Neander's vorzugsweise auf Philo, den Repräsentanten der alexandrinisch-jüdischen Denkart, hingewiesen. Denn das Verhältniß, in welches Philo sich mit seiner Philosophie zur jüdischen Offenbarung stellte, hat mit demjenigen, in welches die Gnostiker zur christlichen Offenbarung traten, etwas so durchaus Analoges, daß ihre Speculationen sich nur hinsichtlich des Objects, worauf sie gerichtet waren, unterschieden, und Philo daher ein jüdischer Gnostiker im eigentlichen Sinne genannt werden kann.

Mit Recht wird S. 52 bemerkt, daß die Gnosis, wenn sie auch das Judenthum und Christenthum als historische Elemente in sich aufnehme, jedoch als das die gegebenen historischen Elemente zur Einheit verknüpfende Princip weder jüdischen noch christlichen Ursprungs sei; aber eben so wenig kann sie, wie das eben hier geschieht, als solche dem Heidenthume angehörig erklärt werden. Es hätte hier unterschieden werden müssen zwischen dem psychologischen Ursprunge der Gnosis, zwischen dem geschichtlichen und dem materialen Ursprunge, oder (da der Ursprung in letzterer Beziehung vielmehr Quelle wird) der Quelle der materialen Elemente der Gnosis. In der ersten Beziehung hatte die Gnosis in der Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes ihren

*) Mang. I. p. 280. ff. — Ferner p. 129. ff.
**) Philo. Mang. II. p. 438.
***) Philo. Mang. II. p. 458.

Ursprung, nach welcher dieser das von außen Kommende, neu Aufgenommene nach dem früher Begriffenen construirt und zu begreifen sucht. In der zweiten Beziehung, in welcher sie als in der Geschichte sich factisch realisirend betrachtet wird, gehört sie, wie gesagt, dem Alexandrinismus an. Als Quelle ihrer materialen Elemente endlich werden, so fern sie christliche Gnosis ist, mit Recht die damals in der heidnischen Welt herrschenden Religions-Systeme vorzugsweise hervorgehoben. Daher der allen gnostischen Systemen eigenthümliche Gegensatz zwischen Geist und Materie, daher die Bahn, die sie, gleich den heidnischen Religions-Systemen, die Geisterwelt, die Lichtwelt abwärts durch die Materie, das Princip der Beschränkung und Verdunkelung hindurch und wieder aufwärts zur höchsten Region des Lichtreichs, in die Tiefen des Urwesens zurück, beschreiben lassen, wie sie vom Verf. S. 32 u. ff. in allgemeinen, aber trefflichen Zügen gezeichnet ist. Recht an ihrem Orte ist hier die Verwandtschaft und Analogie zwischen dem Gnosticismus und dem Buddhaismus, nach dem Vorgange von J. J. Schmidt, herausgehoben. Nur dürften sich ähnliche Analogieen und verwandtschaftliche Verhältnisse zwischen dem Gnosticismus und dem Brahmanismus, insbesondere dem Vedandanti-Theologumenon, nachweisen lassen; so tritt letzteres schon dadurch zu der Gnosis in ein innigeres Verwandtschaftsverhältniß, als der Buddhaismus, daß es, gleich dem Gnosticismus, die Begriffe Geist und Licht mehr identificirt, während Buddha sie streng unterscheidet.

Nachdem der Verf. seine Ansicht über den Ursprung der Gnosis vorgelegt hat, geht er S. 69 zu einer kritischen Beurtheilung der sonst in der neuesten Zeit gemachten Versuche, jenes Problem zu lösen, über; sie sind auf die von Matter *) und Möhler **) aufgestellten Ansichten gerichtet; jener zog die Sphäre, innerhalb welcher die Keime der Gnosis aufzusuchen seien, zu weit, während dieser sie zu eng

*) Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques de six premiers siècles de l'ère chrétienne etc. 2 Th. Paris 1828. (Aus dem Französischen v. Chr. H. Dörner.)

**) Versuch über den Ursprung des Gnosticismus, 1831.

begränzte. Matter knüpft seine Untersuchungen zwar richtig an Plato und Philo an, allein von jenem aus zieht er sofort eine Linie durch die thrazischen, samothrazischen, eleusinischen Mysterien und durch die ganze Reihe der heiligen Dichter bis zum Orpheus hinauf; von Philo wird auf den Synkretismus, welcher sich unter den Juden an den Ufern des Euphrat und Tigris zwischen den schönen Lehren Persiens und Palästina's gebildet habe, zurück gegangen, und der Ursprung der Gnosis eben in jenem Synkretismus aufgesucht, die Elemente derselben aber in den persischen Lehren gefunden, die von den Juden nach Alexandrien gebracht und hier mit den Lehren ihrer heiligen Schriften und denen des Platonismus vermischt wurden, wobei dann noch hingewiesen wird auf die Magier und Chaldäer, von welchen die Juden im Exil die Uebung der Magie gelernt, und selbst auf die Indier, mit deren Lehren die Juden in Persien sollen bekannt geworden sein. Diesen Hinweisungen wird die Bemerkung entgegengestellt und denselben gegenüber gerechtfertigt, daß man sich durch sie in eine Sphäre versetzt sehe, in welcher man keinen festen und sichern Haltpunkt mehr habe; mit Recht wird insbesondere der behauptete große Einfluß des Parsismus auf die Lehren der Alexandriner, insbesondere des Philo, bestritten. Möhler dagegen läßt der bisher gewöhnlichen Ansicht: die Gnosis sei dadurch entstanden, daß man eine philosophirende theoretische Geistesrichtung an das Christenthum mitbrachte, und dessen Lehren derselben unterordnete und in ihr aufgehen ließ, dieser Ansicht gegenüber läßt Möhler die Gnosis unmittelbar und direct aus dem Christenthume hervorgehen. Diese Ansicht ist, näher bestimmt, folgende: Durch das Christenthum wurde dem lange in die Außenwelt, in irdisches Streben versunken gewesenen menschlichen Geiste eine Richtung nach innen und nach oben gegeben, die bei vielen Christen in ein krankhaftes Extrem hinaus ging, so daß sie das Herz mit unendlichem Ekel gegen die Außenwelt erfüllte, und das Wort, worin diese weltverachtende Empfindung sich aussprach, lautete: die Außenwelt selbst ist das Böse, und ihr Stoff nicht von Gott. Um die aus dieser Ansicht von dem absoluten Gegensatze zwischen Geist und

Materie hervorgehenden weitern Fragen zu beantworten, wandte man sich nun freilich zu den ältern Philosophemen, Theosophieen und Mythologieen; allein dieser Schritt kann nicht als das erste, sondern nur als das zweite Moment in der Geschichte der Gnosis angesehen werden. Die Gründe, wodurch nun diese neue und eigenthümliche Ansicht unterstützt ist, so wie die Gründe, die das Unbefriedigende der entgegengesetzten Weise, den Ursprung der Gnosis zu erklären, darthun sollen, werden vom Verf. S. 76 — 85 bekämpft, und der Mangel ihrer Beweiskraft in einer Weise dargethan, daß dem Leser kein Zweifel mehr übrig bleibt, die möhler'sche Ansicht enthalte einen Gedanken, der sich recht gut nachdenken lasse, der seinem Urheber Ehre mache, dem aber in der Geschichte keine Realität entspreche.

Ein eben so wichtiges Moment für die geschichtliche Entwickelung der Gnosis, als der Begriff und Ursprung derselben, ist die Eintheilung und Classification der gnostischen Systeme, welche unser Verf. denn auch in seine allgemeinen Untersuchungen über die Gnosis mit aufgenommen hat. Der Erste, welcher sich mit einer bloß chronologischen Aneinanderreihung der gnostischen Systeme nicht begnügte, sondern aus ihrer innern Beschaffenheit einen Eintheilungsgrund zu abstrahiren und sie danach zu classificiren suchte, war Mosheim. Er leitete den Gnosticismus aus einer so genannten orientalischen Philosophie ab, die er vorher selbst erfunden, d. h. aus den einzelnen historisch gegebenen gnostischen Systemen durch Abstraction und Combination geschaffen und der Geschichte aufgedrungen hatte. In diesem Cirkelgange blieb er sich nun auch in der Bestimmung des Hauptpunktes, worauf sich die Abweichungen innerhalb jener orientalischen Philosophie bezogen, so wie dieser Abweichungen selbst, consequent. Jener Hauptpunkt war ihm die Idee des Demiurgos und dessen Verhältniß zu dem guten Urwesen. Die abweichenden Ansichten in Beziehung auf diesen Grundpunkt aller Verschiedenheiten abstrahirte er aus den vorliegenden gnostischen Systemen, trug sie dann auf sein Phantasie-Gebilde, seine orientalische Philosophie über, und leitete sofort wieder aus dieser die Differenzen der gnostischen Systeme ab. Es habe, sagt M., einige orientalische Philo-

sophen gegeben, die neben dem guten Urwesen, und zwar in strenger Opposition gegen dasselbe, einen Herrscher und Fürsten der Materie oder der Finsterniß statuirt, und diese hielt er für die Vorgänger des Manes und des Simon Magus. Andere hätten sich unter jenem Demiurgos nur einen Schöpfer und Baumeister der Welt gedacht, und denselben in die Classe der göttlichen Aeonen gesetzt, und aus dieser Ansicht leitete er die Systeme des Basilides und Valentin ab; er ermangelte dabei nicht, den Prototyp der Abweichungen, die sich unter den an letztere sich anschließenden Gnostikern in der Bestimmung der Art und Weise jener Weltbildung, so wie des Verhältnisses des Demiurgos zu dem Guten in dem höchsten Gott und dem Bösen in der Materie, factisch zeigen, in seine orientalische Philosophie zu übertragen. Wieder andere endlich hätten die Ansichten der beiden vorigen Secten dahin vereinigt, daß sie der zuerst bezeichneten Ansicht gemäß dem guten Gott gegenüber einen Fürsten der Finsterniß gesetzt, diesen beiden aber den Demiurg der zweiten Secte noch hinzugesellt, so daß sie die Welt zwischen diesen dreien hätten getheilt sein lassen, und diese waren denn die Vorgänger Marcion's und vielleicht auch noch Anderer. Das ist der mosheimische Cirkelgang, den Herder treffend ein „Tanzgekreise um den Altar eines unbekannten Gottes, — den ewigen in sich kehrenden Cirkel der Oriental-Philosophie ohne Fuß und Stellung" nennt *).

Eine neue Eintheilung der gnostischen Systeme machte Neander in seiner „genetischen Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme". Er legte dabei das Verhältniß, in welches sich die Gnostiker zu dem Judenthume stellten, zum Grunde; und es entstand die Eintheilung in an das Judenthum sich anschließende und antijüdische Gnostiker. Dieselbe wird in seiner Kirchengeschichte, dem ersten Bande, S. 438, näher bestimmt (nicht modificirt, wie unser Verf. behauptet) dadurch, daß er unter der ersten Classe solche versteht, die „den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und in dem Christenthume, die Verbindung zwischen dem alten und dem neuen

*) Herder's sämmtliche Werke, z. R. u. Th. 5. S. 396.

Testamente, als Einem Ganzen theokratischer Entwickelung anerkennen", — und unter der zweiten solche, die diesen Zusammenhang und diese Verbindung zerreißen, die das Christenthum nur zu einem vereinzelten Bruchstücke in der Menschengeschichte machen *). Gieseler hält für die angemessenste Eintheilung der Gnostiker diejenige, nach welcher sie nach den Ländern, wo sie auftraten, aufgeführt werden; er schlägt also vor, sie 1) in die ägyptischen, 2) in die syrischen zu theilen, und 3) die Schule Cerdo's und Marcion's als eine besondere Classe aufzuführen; und er glaubt, daß bei dieser Eintheilung nicht nur der natürliche historische Zusammenhang der Parteien unter sich bewahrt werde, sondern es entspreche derselben auch ein bestimmter unterscheidender Grundcharakter der aus den verschiedenen Classen hervorgegangenen einzelnen gnostischen Systeme. Matter verwirft die Eintheilung in judaisirende und antijudaisirende Secten durchaus, jene, weil keine gnostische Secte das Judenthum rein und vollständig in sich aufgenommen, diese, weil das Judenthum keinem Gnostiker ganz fremd gewesen. Seiner Eintheilung legt er die einzelnen Schulen, mit denen die gnostischen Secten zusammenhangen, zum Grunde, und namentlich die Schulen Syriens, Aegyptens und Kleinasiens; zur ersten läßt er Saturnin und Bardesanes gehören, zur zweiten alle bis auf Cerdo und Marcion, welche beide letztere er der dritten Schule angehören läßt.

Unter diesen Classificationen ist es die neander'sche allein, die nach der Meinung des Verfassers von dem richtigen Gesichtspunkte ausgeht, weil in ihr allein ein durch das Ganze hindurchgehendes Grundverhältniß ins Auge gefaßt ist; allein auch sie sei dabei, meint er S. 109, noch immer mangelhaft, weil Neander die Frage, um die es sich hier handelt, einseitig auf das Verhältniß des Christenthums und Judenthums beschränke, und weil er auch die Frage nach diesem Verhältnisse einzig darauf habe gerichtet sein lassen, ob

*) Diese nähere Bestimmung der neander'schen Eintheilung der gnostischen Systeme enthält so unverkennbar an den Gnosis-Begriff unseres Verfassers anstreifende Momente, daß in R. der Gedanke entstanden, ob diese Stelle dem Verfasser nicht die erste Idee zu seiner eigenthümlichen Ansicht gegeben.

der Demiurg sich so oder anders gegen den höchsten Gott benehme, anstatt er sie darauf hätte beziehen sollen, ob auch schon das Judenthum eine das Christenthum selbst vorbereitende und vermittelnde Offenbarung des Göttlichen enthalte oder nicht. Auch aus dem Heidenthume hätten die Gnostiker ja die Elemente entlehnt, aus welchen sie ihre Systeme construirten; in jedem Systeme sei auch ein Urtheil über das Heidenthum enthalten; das Verhältniß, welches sie dem Heidenthum zu den beiden andern Religionsformen gegeben, dürfe daher bei der Eintheilung ihrer Systeme nicht außer Acht gelassen werden, und so wäre der Gesichtspunkt, nach welchem die Classification zu machen sei, das Verhältniß der drei Religionsformen, mit welchen die gnostischen Systeme es zu thun haben, zu einander. Die Ansicht von diesem Verhältniß sei mehr oder minder dualistisch, und danach zerfallen denn die Hauptformen der Gnosis in folgende drei: 1) in die das Christenthum mit dem Judenthume und Heidenthume näher zusammenstellende; 2) in die das Christenthum vom Judenthume und Heidenthume streng trennende; 3) in die Christenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthume entgegensetzende Form der Gnosis. Zur ersten Classe gehören das valentinianische System, das der Ophiten und die Systeme des Bardesanes, Saturnin und Basilides; der zweiten gehört das System Marcion's, und der dritten endlich das pseudoclementinische an.

Offenbar hat der Verfasser sich bei dieser Classification von seinem Begriffe der Gnosis leiten, und diesem consequent jene auf dem Verhältnisse der drei Religionsformen zu einander, auf dessen Feststellung die Gnosis ihrer Hauptbestimmung nach gerichtet ist, beruhen lassen. Die Eintheilung ist also so richtig oder unrichtig, als der Begriff, und wir können hier nur auf das früher über letztern Gesagte zurückverweisen. Die Gnosis ist von ihrer subjectiven Seite, nämlich als sich dem positiven Offenbarungsinhalte überordnende philosophirende Thätigkeit betrachtet, keiner Eintheilung fähig; die Eintheilungsgründe müssen daher von den materialen Elementen derselben, von den Formen, in welche sie den Offenbarungsinhalt verschlingt, sei es nun von deren innerer Beschaffenheit, oder der Quelle, aus wel-

cher sie geflossen, hergenommen werden. Wird die Eintheilung auf die Verschiedenheit der Quellen gegründet, so stellen sich für die Formen der Gnosis nur zwei verschiedene Quellen heraus: das heidnische Judenthum und das Heidenthum, und dem zufolge wären zwei Hauptclassen von gnostischen Systemen gegeben, nämlich solche, die aus einer Verschmelzung des heidnischen Judenthums, und solche, die aus einer Verschmelzung des Heidenthums mit dem Christenthume entstanden sind. Das reine Judenthum darf hier nicht als Quelle mit aufgenommen werden, weil in diesem Falle auch die Nazaräer und Ebioniten zu den Gnostikern gezählt werden müßten. Eben dieser Umstand bildet auch den Grund, warum R. dem pseudoclementinischen Systeme den Rang einer Hauptform der Gnosis, zu welcher der Verf. dasselbe S. 117 u. 118 erhebt, glaubt streitig machen zu müssen. Denn dadurch, daß die Pseudoclementinen das Judenthum mit dem Christenthum identificiren, werden sie noch nicht Gnosis, sondern sie treten nur dadurch in die Zahl der gnostischen Systeme, daß sie heidnische Ideen, z. B. die Idee von der Emanation der Materie aus Gott, von den Syzygien, in das Judenthum oder in das mit diesem identische Christenthum übertrugen, und sie gehören eben dadurch in die Classe der judaisirenden gnostischen Systeme.

(Fortsetzung folgt.)

M. Minucii Felicis Octavius sive dialogus Christiani et Ethnici disputantium. — Octavius oder Schutzschrift für das Christenthum, ein Dialog des M. Minucius Felix. Neu herausgegeben, erklärt und übersetzt von D. Joh. Heinr. Bernh. Lübkert. Leipzig, 1836. Verlag von J. Klinkhardt. IV und 214 S. gr. 8. (Preis 1 Thlr. 4 gGr.)

Es ist nicht zu verwundern, daß die Vertheidigungsschriften der christlichen Väter, besonders die während des zweiten und dritten Jahrhunderts nach Christus gleichsam in der Hitze des Kampfes abgefaßten, mehr als andere Werke der-

selben nicht allein bei den Theologen, sondern bei den Gelehrten überhaupt eine rege Theilnahme erweckt haben. Denn der Kern der christlichen Glaubens- und Sittenlehre wird in kurzen und lebensvollen Umrissen und auf eine leicht zu überschauende Weise im Gegensatze zu dem Mythen-Systeme und der sittlichen Verirrung des Heidenthums in diesen Werken entwickelt. Das Leben der Christen und Heiden, die klare Einsicht der ersteren in das Verhältniß Gottes zur Welt und ihre tröstlichen Aussichten auf ein künftiges besseres Leben, die mangelhafte Kenntniß und Unsicherheit der letzteren in Rücksicht auf die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen werden vor unserm Blicke enthüllt; wir sehen, welche Wolken von Vorurtheilen von den ersten Lehrern des Christenthums durchbrochen werden mußten, damit das Licht der neuen Lehre den lange getrübten Augen leuchten konnte. Diese Schwierigkeiten weckten und erhöheten die Kraft der ersten Verfechter der christlichen Lehre nur noch mehr: daher die lebhafte und kräftige Darstellung in dieser Gattung von Schriften, daher das rasche Fortschreiten der Gedanken und die bisweilen schroffen Uebergänge von dem einen zu dem andern, daher der Ernst und Eifer, womit sie eine Idee häufig so lange verfolgen, daß sie uns dadurch ermüden, wenn wir ihre Stellung und ihre Zwecke uns nicht ganz vergegenwärtigen. Unter den Werken der christlichen Schriftsteller in der römischen Kirche ragen aus dem Ende des zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. drei hervor, welche der Zeit nach nicht weit aus einander liegen, ihrem Inhalte nach aber noch viel enger verwandt sind und dasselbe Ziel sich vorgesteckt haben. Das ist der Apologeticus des Tertullianus, der Octavius des Minucius, und die Abhandlung des h. Cyprianus De idolorum vanitate. Ihnen haben daher die Herausgeber und Erklärer am meisten ihre Aufmerksamkeit und ihren Fleiß zugewendet, um deren Inhalt einem größeren Publicum zugänglich und verständlich zu machen. Besonders hat das Buch des Minucius viele Herausgeber und Interpreten gefunden, weil außer den übrigen Eigenthümlichkeiten, welche dasselbe mit den andern Apologieen gemein hat, seine elegante Darstellung und sein mäßiger Umfang zur näheren Betrachtung einlud. Der neueste Bearbeiter desselben ist Herr Lübkert, dessen Ausgabe wir

jetzt etwas näher ansehen wollen. Vorauf geht eine Einleitung (S. 1—32); zunächst folgt der Text mit kurzer Angabe der Varianten (S. 33—72), darauf Anmerkungen in deutscher Sprache (S. 73—156); zuletzt kommt nach dem Index eine deutsche Uebersetzung, die weit zweckmäßiger dem lateinischen Texte gegenüberstehen würde. Wir werden über die einzelnen Theile des Werkes berichten, ohne uns gerade genau an die Reihenfolge derselben zu halten.

In der Einleitung hat Hr. Lbt. über die Lebensumstände und das Zeitalter des Minucius, über die Herausgeber und Erklärer seines Octavius, über dessen Inhalt und über den daraus zu entnehmenden Lehrbegriff des Verfassers gesprochen, und zwar so, daß er das von seinen gelehrten Vorgängern Ermittelte verständig wiederholt und ordnet, ohne selbst in einem wichtigen Punkte etwas Neues beizubringen. Der Zeit nach stellt er den Minucius zwischen Tertullianus und Cyprianus, indem er die Beweise dafür wiederholt, welche der gelehrte Jurist Franz Balduin in seiner Dissertatio de Minucio Felice (Heidelberg 1560) und nach ihm Andere beigebracht haben. Wir geben zu, daß dadurch sehr wahrscheinlich werde, Minucius habe in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. gelebt; dagegen müssen wir, wenn unser Herausgeber nebst Andern glaubt, daß die Abfassungszeit des Octavius durch Andeutungen in demselben noch näher bestimmt und etwa in das Jahr 226 n. Chr. gesetzt werden könne, erklären, daß dieser Satz durch die bisher in dem Werke aufgefundenen historischen Indicien nicht im Mindesten erhärtet werde. Hr. Lbt. führt (S. 5) für jene Annahme folgende Gründe an, die wir hier, um unsern Widerspruch zu rechtfertigen, beseitigen müssen. 1) „Es wird" (so heißt es a. a. O.) „des Partherkriegs erwähnt: ut Parthos signa repetamus, c. VII. 6. Nicht nur, daß Minucius hier das Präsens gebraucht, sondern auch, daß überall dieses Krieges erwähnt wird, ist von Bedeutung." Bald darauf wird gesagt, Alexander Severus sei wahrscheinlich gegen die Parther siegreich gewesen um das Jahr 226 n. Chr., und auf dieses Ereigniß werde durch die gedachte Stelle angespielt. Wir wollen über den angeblichen Sieg des Alexander Severus und dessen Zeit mit dem Herausgeber nicht rechten; aber so viel dürfen wir behaupten, daß die an-

gezogene Stelle nichts damit zu thun hat. Denn Cäcilius sagt dort: ut Parthos signa repetamus, dirarum imprecationes Crassus et meruit et irrisit, und mit diesen Worten erwähnt er ein allbekanntes Ereigniß: daß Crassus von den Parthern geschlagen und die verlorenen Adler und Fahnen unter Augustus zurückgefordert wurden. Phraates, der damalige König der Parther, gab diese nicht allein gern heraus, sondern schickte auch vier seiner Söhne als Geißeln nach Rom. Vgl. Tacitus Ann. II. 1., Strabo XVI. S. 748. Auch Horatius Carm. IV. 15. 7. nebst den Interpreten. Das Präsens in der Stelle des Minucius darf nicht irre machen. Unmittelbar vorher führt er nämlich Begebenheiten aus der älteren römischen Geschichte an: da er bis auf Augustus herabgekommen ist, schwebt ihm diese schon viel nähere Zeit als gegenwärtig vor, und dieser Sprung der Einbildungskraft hat das Präsens und die erste Person, repetamus, zur Folge. Weiter aber wird dieses Krieges im Dialoge nicht mehr gedacht, und darum können wir nicht verstehen, was der Herausgeber damit meint, wenn er sagt, es sei von Bedeutung, daß überall dieses Krieges erwähnt werde. Die erste vermeintliche Anspielung auf eine gleichzeitige Begebenheit ist uns also entschwunden; wir wollen sehen, wie es mit der zweiten aussieht. 2) „Das ganze Gespräch" (so der Herausgeber a. a. O.) „wird gewisser Maßen durch die Serapis-Bildsäule in Ostia, c. II. 5., veranlaßt; von Alexander Severus aber wird berichtet, daß er sich in die Mysterien des Serapis einweihen ließ, und daß er den Tempel dieser Gottheit zu Rom verschönerte; dadurch wurde wahrscheinlich die Verehrung des Serapis neu angereizt und befördert, und der heftige Heide Cäcilius zu einer Huldigung bewogen." Es ist bekannt und wird in dem Dialoge des Minucius selbst ausgeführt, daß die Römer gegen fremde Götter äußerst duldsam waren und deren Cultus gern zu dem ihrigen machten, daß ferner dieser Hang seit Augustus so zugenommen, daß in Rom fast die Gottheiten aller Nationen sich zusammenfanden. Die Götter der Aegyptier imponirten diesem zum Aberglauben ohnehin geneigten Zeitalter durch ihre abenteuerlichen Symbole, und auf den Serapis war man seit der Regierung des Vespasianus ganz vorzüglich aufmerksam geworden: denn dieser hatte gleich nach dem Antritte seiner Regierung in Alexan-

drien einem Blinden das Licht der Augen wiedergegeben, und den gelähmten Arm eines Andern geheilt, und zwar nach der Vorschrift des Serapis. Den nämlichen Gott befragte Vespasianus wegen der Zukunft, und erblickte in seinem Tempel das Bild eines Basilides, wovon er wußte, daß er mehre Tagereisen von Alexandrien entfernt war. Siehe Tacit. Histor. IV. 81. 82. Daß nach solchen Vorfällen Serapis auch in Italien bekannt und verehrt wurde, läßt sich kaum bezweifeln, und der Tempel dieses Gottes in Rom, den Alexander Severus verschönern ließ (vgl. Lamprid. Vita Alexandri Severi c. 26.), mag dem Zeitalter des Vespasianus sein Dasein verdankt haben. Die Erwähnung einer Statue des Serapis in Ostia gibt daher keinen historischen Anhaltspunkt. Ob es mit der dritten Anspielung auf die Zeit des Alexander Severus besser stehe, möge der Leser aus Folgendem entnehmen. Die Sitte, bei dem Genius eines Kaisers zu schwören, wird im Octavius c. 29. §. 6. erwähnt; da nun Alexander Severus darüber eine Verordnung erlassen hat, so meint Balduin und nach ihm Hr. Lbt., jene Stelle sei mit Bezugnahme auf dieselbe geschrieben. Allein jene Sitte beginnt schon mit Augustus und dauert alsdann unter den folgenden Kaisern fort, weil jeder gute Kaiser nach seinem Lebensende durch einen Senats-Beschluß als Divus erklärt und dadurch in die Zahl der Götter aufgenommen wurde. Demnach fehlt dieser Combination jegliche Stütze. Ja, es könnte Jemand aus der Vergleichung der Stelle des Minucius mit jener kaiserlichen Constitution sogar den umgekehrten Schluß ziehen wollen. Denn bei Minucius heißt es, einer, der bei dem Genius eines Kaisers falsch schwöre, laufe eher Gefahr, als wenn er einen Meineid beim Juppiter wage. Allein gerade diesem Mißbrauche und dieser übermäßigen Verehrung vergötterter Kaiser wollte Alexander durch eine billige Verordnung vorbeugen, so daß ein bei dem Namen eines Kaisers geschworner falscher Eid nicht wie früher als Majestäts-Verbrechen angesehen werden sollte *). Daraus

*) Die erwähnte Constitution steht im Cod. lib. IV. tit. 1. §. 2. und lautet: Jurisiurandi contempta religio satis deum ultorem habet. Periculum autem corporis vel maiestatis crimen secundum constituta divorum parentum meorum, etsi per prin-

könnte nun einer, der mit historischen Combinationen etwas rasch wäre, vermuthen wollen, die Abfassung des Octavius falle vor die Zeit jener Constitution, d. i. vor das Jahr 224 n. Chr., weil ein bei einem vergötterten Kaiser geschworener Meineid noch als etwas höchst Gefährliches darin bezeichnet werde; allein ein Indicium dieser Art hat zwar einige Bedeutung, wenn es mit andern und bestimmteren zusammentrifft: für sich allein ist nicht darauf zu bauen, wenn man sich nicht mit einer Grundlage von Sand begnügen will. In dem Dialoge selbst wird man vergeblich nach Anspielungen auf gleichzeitige Ereignisse sich umsehen, weil die Darstellung des Minucius rein objectiv gehalten ist. Des Verfassers Auge ist nur auf Einen Punkt gerichtet, auf die Lehren des Christenthums und die Verirrungen des Heidenthums, auf die Vorzüge des ersteren vor dem letzteren. Darum hält er sich nur einige Augenblicke bei der Einführung des Lesers in das Gespräch auf, zeichnet den Hauptsprecher mit wenigen Zügen und führt den andern fast unangemeldet ein. Daher können wir auch darauf kein besonderes Gewicht legen, daß Minucius, der Christ, und Cäcilius, der Heide, als zärtliche Freunde erscheinen und sich gegenseitig vertraute Namen geben, und wagen es nicht, daraus mit unserm Herausgeber (S. 6) zu folgern, daß die Christen zur Zeit der Abfassung des Octavius einer glücklichen Ruhe sich erfreut haben müssen. Denn die ganze Einkleidung des Gespräches ist offenbar erdichtet und dem Stande und der täglichen Beschäftigung des Verfassers angepaßt. Minucius war nämlich Advocat (vgl. c. 2. §. 4.), und daher hat seine Darstellung die Form einer richterlichen Verhandlung nach der damaligen römischen Sitte. Cäcilius klagt die Christen, ihre Lehre und Lebensweise an; Octavius übernimmt ihre Vertheidigung und enthüllt die Verirrungen des Heidenthums. Minucius als Richter soll zwischen den streitenden Parteien entscheiden; allein diese söhnen sich freiwillig aus, und der Heide erklärt, daß er durch den Vortrag des Octavius von der Wahrheit des Christenthums überzeugt worden, und sich als einen Jünger desselben aufnehmen zu lassen bereit sei. Minucius hat sich also eine

cipis venerationem quodam calore fuerit peieratum, inferri non placet.

Darstellungsform gewählt, welche ihm durch seine täglichen Berufsgeschäfte am geläufigsten geworden war, und wenn man dies erkannt hat, so wird man nach den näheren Verhältnissen des Cäcilius und Octavius nicht weiter zu forschen begehren, und sich mit dem begnügen, was man aus dem Gespräche über sie erfährt. Wenn daher Tzschirner in seiner Geschichte der Apologetik S. 225 sagt: „Der Cäcilius, den Minucius Felix reden läßt, ist nur eine erdichtete Person," so müssen wir ihm nicht allein hierin beistimmen, sondern möchten dieselbe Behauptung auch auf den Octavius ausdehnen. Man kann für diese Ansicht wohl geltend machen, daß nicht einmal der Heimath des Octavius mit einem Worte gedacht wird, obgleich dazu eine wiederholte Veranlassung sich darbot: es heißt ganz unbestimmt, er sei aus der Fremde nach Rom gekommen, und habe deßwegen eine Seereise gemacht. (Vgl. c. 1. §. 1. und c. 3. §. 5.) Dagegen meint unser Herausgeber S. 12, „die individuelle Schilderung in der Einleitung, besonders was den Spaziergang und die Veranlassung zu der religiösen Unterredung betreffe, trage ziemlich" (also doch nicht vollkommen) „den Stempel der Wahrheit." So viel über die Einleitung.

Wir kommen zur Uebersetzung des Buches. Eine gelungene Uebertragung, welche die Vorzüge und Mängel des Originals wiedergäbe, müßte als eine sehr willkommne Gabe, besonders für jüngere Männer, wofür Hr. Lbt. seine Ausgabe vorzugsweise bestimmt hat, aufgenommen werden. Denn diejenigen, welche bisher nur an die Darstellung der classischen Schriftsteller gewohnt waren, treffen in den Werken der christlichen Väter auf so viele Schwierigkeiten, daß sie ohne eine gute Beihülfe davon leicht abgeschreckt werden. Aber auch abgesehen von diesem praktischen Zwecke, ist die Uebersetzung eines geistvollen christlichen Autors eine große und würdige Aufgabe, wenn es dem Uebersetzer gelingt, uns in deutscher Zunge ein altes Werk zur lebendigen Anschauung zu bringen. Daß unserm Herausgeber das Eine oder Andere gelungen, müssen wir bezweifeln. Um jedoch nicht unbillig gegen ihn zu verfahren, wollen wir den Standpunkt, von welchem aus er seine Uebersetzung beurtheilt wünscht, näher ins Auge fassen. In der Vorrede heißt es darüber: „Was zunächst die Uebersetzung betrifft, so würde sie wohl gänzlich

unterblieben sein, wenn mir nicht, als ich sie ausarbeitete, das Dasein sowohl der ältern von dem bekannten Fabeldichter Lichtwer, als auch der neuern vom Hrn. Kirchenrath Rußwurm, durchaus unbekannt gewesen wäre. — — Ich habe es mir zum Gesetz gemacht, wortgetreu das Lateinische deutsch wiederzugeben; und wie dies im Allgemeinen Billigung finden wird, so mag es einige härtere Wendungen entschuldigen." Der Umstand, daß man von einem Werke gerade eine Uebersetzung fertig hat, kann für sich allein kein Motiv enthalten, dieselbe dem Publicum zu übergeben. Eben so wenig darf das Dasein einer oder mehrer Uebersetzungen von demselben Werke uns bestimmen, keine neue auszuarbeiten. Nur darauf hat man zu sehen, ob man eine bessere geben könne, als die der Vorgänger ist. Ob nun dieses dem Hrn. Lbt. gelungen sei oder nicht, können wir nicht sagen, weil wir die beiden frühern Uebersetzungen des Octavius nicht vergleichen können; aber so viel können wir entscheiden, daß die neueste Uebersetzung eine mißlungene ist. Der Uebersetzer hat den Sinn des Originals nicht selten verfehlt; er ist dunkel geworden, wo er im Deutschen recht wortgetreu bleiben wollte; er hat sich harte Wendungen erlaubt, ohne dadurch die Eigenthümlichkeiten des Minucius wiederzugeben. Um diese Behauptungen zu beweisen, wollen wir das erste Capitel der Uebersetzung mit dem Originale vergleichen und prüfen, aus den zwei folgenden aber einzelne Stellen herausheben.

Cogitanti mihi et cum animo meo Octavii, boni et fidelissimi contubernalis, memoriam recensenti, tanta dulcedo et affectio hominis inhaesit, ut ipse quodammodo mihi viderer in praeterita redire, non ea, quae iam transacta et decursa sunt, recordatione revocare.

Wenn ich das Gedächtniss meines edlen und getreuesten Freundes Octavius, nachdenkend, mit ganzer Seele mir zurückrufe: so wohnt in mir ein solches Wohlgefallen an dem Manne und eine solche Anhänglichkeit an ihn, dass ich selbst irgendwie in die Vergangenheit mich zu versetzen, nicht das, was längst beendigt und zerronnen ist, durch Erinnerung zu erneuern glaube.

Wenn ich das Gedächtniß des Octavius mir zurückrufe. — Das Gedächtniß eines Freundes mit ganzer Seele sich zurückrufen heißt: sich eine recht klare Vorstellung von dem Gedächtniß oder der Gedächtnißkraft desselben

machen, und so wird ein Leser, der den lateinischen Text nicht vergleichen kann, diese Stelle beim ersten Lesen auffassen, bis ihn nachher der Zusammenhang eines Andern belehrt. Minucius aber gebraucht hier memoriam nicht für Gedächtnißkraft, sondern bezeichnet damit die Erinnerung an einen Andern, also das Andenken an den Octavius, so daß Octavii ein objectiver Genitiv ist, der im Deutschen durch einen bloßen Genitiv nicht wiedergegeben werden kann. — Der Anfang des Octavius ist der Form nach dem Anfange des ciceronischen Werkes De Oratore nachgebildet; aber nicht ohne Grund schreibt Minucius *recensenti* statt des in der Originalstelle stehenden *repetenti:* denn memoriam amici repetere heißt sich eines Freundes bloß erinnern; allein dem Minucius schwebt das Bild seines Freundes von selbst vor der Seele, und daher ist er weniger darauf bedacht, dasselbe in seine Erinnerung zu bringen, als dessen einzelne Theile zu einer klaren Anschauung vor dem Blicke seines Geistes zu entfalten, und das wird durch recensenti bezeichnet. — Cum animo meo heißt nicht mit ganzer Seele, sondern in meinem Geiste, im Gegensatze zur unmittelbaren sinnlichen Anschauung. — Die Wortstellung im Originale ist vortrefflich, in der Uebersetzung schleppend, und besonders fällt darin auf, daß cogitanti, was bei Minucius und auch bei Cicero die erste Stelle einnimmt, so verlassen in die Mitte gerückt ist, — so wohnt in mir u. s. w. Die aoristische Bedeutung von inhaesit ist nicht beibehalten, sondern so übersetzt, als stände inhaeret: inhaesit heißt: es pflegt bei mir fest zu wurzeln; dulcedo et affectio hominis ist ein wonnevoller Eindruck von Seiten des Mannes, nicht Wohlgefallen an ihm und Anhänglichkeit an ihn; — daß ich selbst irgendwie in die Vergangenheit u. s. w. Quodammodo ist nicht das deutsche irgendwie; das wäre vielmehr quocunque modo: quodammodo heißt einiger Maßen und beschränkt einen Begriff, wogegen irgendwie andeutet, daß man denselben nicht näher bestimmen könne oder wolle. Wegen dieses mildernden Zusatzes muß in praeterita redire wörtlich übersetzt werden: in die Vergangenheit zurückkehren. Der Begriff längst steht nicht in dem lateinischen Texte, iam ist nichts mehr, als bereits. Bei transacta et decursa liegt das Bild eines

schnell segelnden Schiffes zu Grunde, das bereits vorübergezogen und entschwunden ist. In der Uebersetzung des Hrn. Lbt. geht diese Metapher nicht allein verloren, sondern es entsteht eine schülerhafte Zusammenstellung, indem auf einen generischen und abstracten Ausdruck ein metaphorischer folgt.

Ita eius contemplatio, quantum subtracta est oculis, tantum pectori meo ac paene intimis sensibus implicata est. Nec immerito discedens vir eximius et sanctus immensum sui desiderium nobis reliquit: utpote cum et ipse tanto nostri semper amore flagraverit, ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret, eadem vellet vel nollet.

In dem Grade ist seine Betrachtung, wie sehr meinen Augen entzogen, so sehr mit meinem Herzen, und fast mit meinen innersten Gefühlen verwebt. Und kein Wunder, wenn bei seinem Abschiede der vortreffliche und unbescholtene Mann uns eine unermefsliche Sehnsucht nach sich zurückgelassen hat, da ja auch er selbst immer von solcher Liebe zu uns entbrannte, dafs er sowohl bei heitern, als auch bei ernsten Dingen in gleicher Gesinnung mit mir übereinstimmte, dasselbe wollte oder nicht wollte.

Das deutsche seine Betrachtung für contemplatio eius ist mindestens zweideutig. Contemplatio ist hier die geistige, auf die Individualität des Freundes gerichtete Anschauung. — Discedens heifst nicht bei seinem Abschiede, sondern durch sein Hinscheiden; denn von dem Tode des Freundes ist die Rede, obgleich Hr. Lbt. dieses in seiner Einleitung (S. 12) läugnet. Zwar wurde dieses Gespräch nach der Fiction des Minucius gehalten, als Octavius ihn in Rom besuchte; allein von diesem Besuche ist bis zu dieser Stelle noch keine Sylbe erwähnt worden. Wie könnte der Autor also schon hier von einem Abschiede seines Freundes sprechen, dessen Ankunft er noch gar nicht gemeldet hat? Daß Minucius seinen Freund sich als gestorben denkt, zeigt ferner das Beiwort sanctus, was in der Uebersetzung matt wiedergegeben ist, und noch mehr das Tempus flagraverit, was Hr. Lbt. freilich so übersetzt, als wenn flagraret gelesen würde. Uebrigens zeigt auch diese flüchtige Erwähnung von dem Tode des Octavius, daß dieser eine erdichtete Person sei. Und wir möchten annehmen, daß Minucius ihn deßwegen habe sterben lassen, weil er die Proömien mehrer Werke

des Cicero vor Augen hatte, worin dieser selbst oder die von ihm eingeführten Personen ihrer gestorbenen Freunde gedenken. — In ludicris et seriis ist übersetzt bei heitern und ernsten Dingen, so daß die Kraft des Gegensatzes aufgeopfert wird. Heitere Dinge können auch ernste sein, und sie heißen nicht ludicra, sondern festiva; warum nicht in Scherz und Ernst? Der Zusatz: dasselbe wollte oder nicht wollte, hinkt als ein träger nach; doch daran ist die Uebersetzung nicht Schuld, sondern weil die schlechtere Lesart in den Text aufgenommen ist. Darüber später.

Crederes unam mentem in duobus fuisse divisam: sic solus in amoribus conscius, ipse socius in erroribus; et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem, non respuit comitem, sed, quod est gloriosius, praecucurrit.

Man hätte glauben sollen, ein Gemüth sei getheilt gewesen in uns beiden; so war er allein meiner Lieblingsneigungen bewußt, er selbst ein Genosse meiner Irrthümer, und als ich, nach verscheuchtem Dunkel, aus der Tiefe der Finsternifs ans Licht der Weisheit und Wahrheit empor kam, verschmähete er mich als Begleiter nicht, sondern, was rühmlicher ist, eilte mir voran.

Unam mentem ist nicht ein Gemüth; gewöhnlich bezeichnet mens das intellectuelle Vermögen, hier aber Beides, Verstand und Gemüth, also Seele. In der Uebersetzung der folgenden Worte ist der rechte Sinn verfehlt und die Eigenthümlichkeit der ganzen Stelle Preis gegeben. Unrichtig ist Lieblingsneigungen für amores. Lieblingsneigungen sind im Lateinischen studia, niemals amores. In den Anmerkungen sagt der Herausgeber über diese Stelle: „Ich folge der Interpunction des Jac. Gronovius, aber, wie die Uebersetzung zeigt, keineswegs seiner Erklärung der amores von der venus promiscue sparsa." Weiter heißt es, die Stelle sei schwierig, und seine Uebersetzung möge noch den passendsten und ungezwungensten Sinn geben. Aber der Hauptbeweis fehlt dabei, daß amores nämlich dasjenige heißen könne, was Hr. Lbt. darein gelegt hat, und selbst dann würde kein ungezwungener Sinn herauskommen; denn der Gegensatz wird dadurch vernichtet und ipse steht bedeutungslos. Amores sind hier, wie immer, Liebeshändel, und beziehen sich auf die Zeit, worin Minucius noch Heide war. Octavius nun wußte nicht allein um die Liebeshändel seines Freundes, son-

dern war selbst in dergleichen verwickelt. Das ist ipse socius in erroribus. Die hier erwähnten errores sind sittliche Verirrungen. Wir haben hier eine Probe von gleichklingenden Gegensätzen, durch welche Minucius, der den africanischen Stil, jedoch mäßig, nachahmt, seiner Darstellung den Reiz der Neuheit zu geben sich bemühet hat. So entspricht dem *conscius* das ähnlich lautende *socius*, und *erroribus* in gleicher Weise dem *amoribus*. — Der Schluß des deutschen Satzes ist matt und holpericht, während der lateinische rasch vorwärts geht und mit einem volltönenden Verbum endigt.

Itaque cum per universam convictus nostri et familiaritatis aetatem mea cogitatio volveretur, in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio, quo Caecilium, superstitiosis vanitatibus etiam nunc inhaerentem, disputatione gravissima ad veram religionem reformavit.

Als daher mein Nachdenken durch die ganze Zeit unseres innigen und traulichen Zusammenlebens sich hindurchwand, blieb die Spannung meines Gemüthes bei jener seiner Unterredung stehen, in welcher er den damals auch noch dem Wahne des Aberglaubens ergebenen Cäcilius durch gewichtige Auseinandersetzung zur wahren Glaubensansicht bekehrte.

Als daher mein Nachdenken — sich hindurchwand. — „Hindurchwinden" ist ein verfehlter Ausdruck für volvi; denn er bedeutet ein mühsames und langwieriges Bewegen; volveretur dagegen bezeichnet in der gegenwärtigen Stelle das leichte und freie Spiel der Gedanken, womit Minucius einen großen Zeitraum durcheilt. Mentis intentio ist keine Spannung des Gemüthes. Das Wort Spannung erregt die Vorstellung eines widernatürlichen und unangenehmen Zustandes; mentis intentio ist die aufmerksame Richtung des Geistes. Das Adv. praecipue ist gar nicht übersetzt. Etiam nunc heißt nach einem seltenen lateinischen Sprachgebrauche nichts mehr, als „noch". Durch das in der Uebersetzung stehende auch noch kann der deutsche Leser leicht zu der Annahme verleitet werden, daß Cäcilius auch noch einem andern Wahne, als dem des Aberglaubens, ergeben gewesen wäre.

So weit sind wir dem Uebersetzer bis zum Ende des ersten Capitels Schritt vor Schritt gefolgt; aus den beiden folgenden wählen wir noch einige Stellen aus, und nehmen

dabei zugleich Rücksicht auf die erklärenden Bemerkungen des Verfassers. Ein Uebersetzer des Minucius muß auf jedes Wort, vorzüglich auf alle in einer seltenen Bedeutung gebrauchten und kühn übertragenen, sein Auge richten, wenn er nicht jeden Augenblick der Gefahr, dunkel zu werden und den Sinn seines Autors zu verfehlen, sich aussetzen will. So wird ein aufmerksamer Leser in der Uebersetzung des zweiten Capitels am Schlusse des ersten Satzes Anstoß nehmen, obgleich nur ein Ausdruck nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Es wird dort berichtet, Octavius sei nach Rom gekommen, habe Heimath, Gattinn, Kinder verlassen, und, was an Kindern so liebenswürdig sei, „ein gerade durch die abgebrochenen Sätze der anstoßenden Zunge um so süßeres Geschwätz." Diese letzten Worte lauten im Lateinischen: loquelam ipso offensantis linguae fragmine dulciorem. Allein unmittelbar vorher heißt es von denselben Kindern, daß sie noch halbe Worte (dimidiata verba tentantes) versuchten, und hier sollen sie schon Sätze, wenn auch abgebrochene, sprechen. Ueberdies kann man sich unter den „abgebrochenen Sätzen der anstoßenden Zunge" kaum etwas Rechtes vorstellen. Das seltene Wort fragmen, das hier in einer noch seltneren Bedeutung steht, ist id quod fractum est, ein Gebrochenes. Diese Bedeutung auf unsere Stelle angewendet, kann dasselbe nur die gebrochenen Laute noch stammelnder Kinder, im Gegensatze zu förmlichen Wörtern, bedeuten, und diese Bedeutung paßt gut in den Zusammenhang. — Das ist ein Versehen in einer Kleinigkeit; allein weiter irrt der Uebersetzer von seinem Vorbilde ab in dem nämlichen Capitel, §. 3, in den Worten: placuit Ostiam petere, amoenissimam civitatem, quod esset corpori meo siccandis humoribus de marinis lavacris blanda et apposita curatio. Die Uebersetzung: „so gefiel es uns, Ostia — — zu besuchen, weil dies, durch den Gebrauch der Seebäder zur Vertreibung der Feuchtigkeiten, für meinen Körper eine angenehme und angemessene Heilung sein würde." Hr. Lbt. glaubt also, Minucius habe in Uebereinstimmung mit seinen Freunden Ostia besucht, um hier durch den Gebrauch der Seebäder die ungesunden Säfte seines Körpers zu vertreiben. Wenn dieses der Sinn der Stelle wäre, so müßte de marinis lavacris heißen können: durch den Gebrauch der Seebäder,

was nimmermehr angeht. Ein gründlicher Exeget müßte nicht allein dieses beweisen, sondern er müßte auch zeigen, daß man zur Zeit der Weinlese (im October) an der Küste Latiums noch Seebäder gebrauche, daß endlich durch ihren Gebrauch ungesunde Säfte des Körpers vertrieben würden. Da sich schwerlich eins von diesen drei Stücken, auf keinen Fall aber das erste, wird beweisen lassen, so ist die Stelle anders und zwar folgender Maßen zu erklären. Minucius läßt seine Leser voraussetzen, daß er kurz vor der Ankunft des Octavius ein Seebad an irgend einem Küstenorte Italiens gebraucht habe, und darum findet er es passend, mit seinen Freunden nach Ostia zu spazieren, um theils durch diese Bewegung, theils durch den Genuß der freien und warmen Luft die Feuchtigkeit, welche seine Haut aus dem Seebade eingesogen hatte, verdunsten zu lassen. Die Interpreten sind über diese Stelle, ohne Aufschluß darüber zu geben, hinweg geeilt. — Im dritten Capitel wird der Satz: Cum hoc sermone eius medium spatium civitatis emensi iam liberum littus tenebamus, übersetzt: „Bei dieser seiner Bemerkung hatten wir die Hälfte der Entfernung von der Stadt zurückgelegt und erreichten das freie Ufer." Der Leser, welcher hier von einer Hälfte der Entfernung hört, kann sich darüber keine klare Vorstellung machen, wenn er nicht auch eine Vorstellung von der ganzen hat. Darüber folgt aber nichts. Allein es ist auch gar nicht von einer halben Entfernung die Rede, sondern medium spatium ist der ganze Raum zwischen Ostia und dem Meere. Diese Uebersetzung ist um so auffallender, da Lbt. in seinen Anmerkungen die richtige Erklärung dieser Stelle aus Lindner aufgenommen hat. Darum muß er bei seiner Uebersetzung die Erklärung von Lindner vergessen oder zugleich diesen, wie den Minucius, nicht verstanden haben. — In demselben Capitel (§. 3) ist eine Stelle im lateinischen Texte fehlerhaft abgetheilt und daher auch falsch übersetzt worden, nämlich: Ibidem erroribus delectati perquam sumus, cum in ipso aequoris limine plantas tingeremus, quod vicissim nunc adpulsum nostris pedibus adluderet fluctus, nunc relabens ac vestigia (vestigio steht im Texte durch einen Druckfehler) retrahens in sese resorberet. Daß so abgetheilt werden muß, nämlich nach fluctus, zeigt das folgende nunc, womit ein neues Satzglied beginnt. Fluctus

pedibus adludere heißt: die Fluthen an die Füße heranspielen lassen, so daß adludere in transitiver Bedeutung steht, wofür sich auch sonst Beispiele finden. Resorberet nebst seinem Participium retrahens beziehet sich auf vestigia. Die Spuren, welche die Gehenden am Ufer mit ihren Fußsohlen in die sich nähernden Fluthen drückten, zog dieses zurück und verschlang sie. Der Herausgeber setzt das Komma nach adluderet und verbindet fluctus mit resorberet. Daher lautet seine Uebersetzung: „da es (das Meer) wechselsweise bald aufsfluthend an unsere Füße schlug, bald dahinsinkend und die Spuren zurückziehend, die Wellen wieder in sich schlürfte." Unter „Spuren" wird der Leser, welcher den lateinischen Text nicht vergleicht, kaum an die Fußstapfen der Spazierenden denken, sondern an Spuren des Meeres selbst, und dadurch geht nicht nur das schöne Bild verloren, sondern die ganze Stelle wird dunkel. — Wir brechen hier unsere Ausstellungen an der Uebersetzung des Hrn. Lbt. ab, welche wir mit Absicht auf den Anfang beschränkt haben, damit es nicht scheine, als hätten wir die gerügten Mängel mühsam zusammengesucht. Wir hoffen aber auch, daß unsere Leser die Ueberzeugung mit uns theilen werden, daß eine gelungene Uebersetzung der Schrift des Minucius eine höchst schwierige Aufgabe sei, und daß daher die gegenwätige wenigstens bei einem Theil ihrer Mängel Entschuldigung verdiene.

Ueber die Anmerkungen in dieser Ausgabe können wir uns kurz fassen. Der Herausgeber selbst bemerkt über sie in der Vorrede, daß seine Noten theils eine Auswahl aus den besten früheren Erklärungen, theils zweckmäßig erachtete Parallelstellen, theils seine eigenen Bemerkungen, vorzüglich historischen und antiquarischen Inhalts, enthielten, daß dieselben auf die Ehre eines gelehrten Commentars nicht den geringsten Anspruch machten, weil er dabei beständig junge Leute vor Augen gehabt hätte. Diesem letzten Grundsatze können wir unsere Beistimmung nicht geben. Ein Commentar, welcher das Verständniß des Minucius fördern soll, kann nicht füglich ein anderer, als ein gelehrter, sein, weil er selbst sehr gelehrt ist, und weil seine Darstellung viele Eigenthümlichkeiten hat. Dagegen sind bei Weitem die meisten von den antiquarischen und historischen Bemerkungen unseres Herausgebers unnütz, weil die Bekanntschaft mit den erläuterten

Gegenständen bei einem Leser des Minucius vorausgesetzt werden muß. Denn wenn Hr. Lbt. auch beständig junge Leute vor Augen hatte, so ist dieser Ausdruck nach der näheren Erklärung von angehenden Theologen zu verstehen. Solchen braucht aber doch wohl nicht erzählt zu werden, daß Sokrates (siehe S. 81), der edle Weise, den Giftbecher im Gefängniß zu Athen getrunken habe, daß Camillus zur Zeit der gallischen Invasion die höchste Würde in Rom bekleidet habe, und freiwillig ins Exil gewandert sei, daß in Eleusis die Geheimnisse der Ceres gefeiert wurden, daß der Belus-Tempel zu Babylon zu den Wundern der alten Welt gehörte. Wer so wenig mit der alten Geschichte und Mythologie vertraut ist, der mag den Octavius des Minucius, wie auch die Werke der übrigen Apologeten, einstweilen noch ruhen lassen. Und was sollen junge Leute vollends mit solchen Berichten, wie S. 125, daß Tatius König der Sabiner und nachher römischer Patricier (!) gewesen sei, anfangen? Solche oberflächliche und bisweilen nicht einmal richtige Erörterungen über alte Geschichte und Mythologie hätten unterdrückt werden sollen, und dadurch wäre der Erklärer um so eher in den Stand gesetzt, über andere Stellen, worin auf minder bekannte Dinge Rücksicht genommen ist, gründlicher zu handeln. Auch hätten die Eigenthümlichkeiten der Darstellung des Minucius, besonders seine kühnen und oft seltsamen Metaphern, auch einzelne Ausdrücke und Redensarten desselben, sein Streben nach Gleichklängen und Gegensätzen, der Ueberfluß von synonymen Bezeichnungen in den Anmerkungen um so mehr hervorgehoben werden müssen, da gerade in der Uebersetzung die meisten dieser Eigenthümlichkeiten verloren gegangen sind.

Zuletzt kommen wir zu der Frage, was für die Verbesserung des Grundtextes von dem neuesten Herausgeber geleistet worden sei. Dieser versichert in der Vorrede, daß er fast alle gangbaren Ausgaben benutzt und den Text aufs Neue sorgfältig durchgesehen habe. Wenn wir ihm dieses gern glauben, so müssen wir doch bemerken, daß zur Verbesserung des Textes in dieser Ausgabe äußerst wenig beigetragen sei, und daß es dem Verfasser zu sehr an einer gründlichen Kenntniß der lateinischen Sprache überhaupt und des africanischen Stils insbesondere mangle, um die Kritik der

Apologie des Minucius einiger Maßen mit Erfolg zu üben. Statt dem Herausgeber einzelne Fehlgriffe nachzuweisen und dadurch unser eben ausgesprochenes Urtheil zu rechtfertigen, wollen wir bei dieser Gelegenheit selbst den Versuch machen, mehre Stellen aus dem Octavius zu heilen oder gegen unnöthige Verbesserungs-Versuche zu schützen. Dabei werden wir gelegentlich auf die Kritik des Hrn. Lbt. aufmerksam machen und dadurch das darüber eben im allgemeinen Gesagte begründen. Vorher müssen wir die Leser nur eben daran erinnern, daß der Octavius des Minucius durch eine einzige Handschrift erhalten worden ist, daß diese Handschrift gegenwärtig in der großen National-Bibliothek in Paris aufbewahrt wird, daß nach ihr die editio princeps (Rom 1543) ziemlich fehlerhaft abgedruckt ist, daß später Heraldus und Rigaltius die einzige Handschrift noch einmal durchgesehen und jeder von ihnen darüber in den Noten zu seiner Ausgabe des Minucius referirt hat. Die Handschrift enthält viele Fehler, und zwar zum Theil solche, die auf den ersten Blick dafür erkannt und leicht verbessert werden können; an vielen Stellen aber ist der Text so verunstaltet, daß der Scharfsinn und die Gelehrsamkeit tüchtiger Kritiker noch nicht alle Corruptelen daraus entfernt hat; an anderen ist man mit Aenderungen zu vorschnell bei der Hand gewesen. Ueber einige Stellen der zweiten und dritten Art soll hier gesprochen werden.

C. 1. §. 3. Ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret eadem velle vel nolle. So lies't die Handschrift nach der glaubwürdigen Versicherung von Rigaltius, und daran braucht, wie auch Rigaltius erinnert, nichts geändert zu werden, wenn man die Infinitive velle und nolle von concineret abhangen läßt; dieses aber kann eben so gut einen Infinitiv regieren, wie das synonyme consentire. Die Verbindung pari voluntate eadem velle vel nolle gehört zu der fehlerhaften Abundanz des africanischen Stils. Der neueste Herausgeber lies't mit den Ausgaben vor Rigaltius: ut — concineret, eadem vellet vel nollet; allein durch diese doppelte Abweichung vom Codex gewinnt man weiter nichts, als daß eine seltene Construction in eine triviale umgewandelt wird, und daß der Satz eadem vellet vel nollet als eine matte Wiederholung des vorher-

gehenden Gedankens nachhinkt. Dazu kommt noch, daß Minucius von der Originalstelle (Salust. Catil. 20. idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est), welche er hier nachahmt, nach Aufnahme jener Aenderung zu weit sich entfernt. Daß Heraldus vellet und nollet lies't, ohne etwas über die Leseart der Handschrift zu bemerken, macht das Zeugniß des Rigaltius keineswegs verdächtig, wie Hr. Lbt. andeutet; denn der sorgfältigste Kritiker kann etwas übersehen, aber nur ein ungeübter kann etwas Falsches in einer Handschrift lesen.

C. 3. §. 1. Ut tam luculento die in lapides eum patiaris impingere, effigiatos sane et unctos et coronatos. So lesen schon die alten Ausgaben vor Heraldus und alle folgenden bis auf den heutigen Tag, und wir geben gern zu, daß der Sinn dieser Worte recht passend sei, in so fern dieselben an eine sehr gewöhnliche Sitte der Alten erinnern, die Statuen der Götter mit Salben zu begießen und mit Kränzen zu schmücken. Allein statt unctos et coronatos hat die Handschrift unguines ordinatum, Schriftzüge, welche von der Vulgata zu sehr abweichen. Darum lesen wir mit einer weit geringern Aenderung unguine sordidatos, und dadurch gewinnt die Stelle ein neues und seltenes Colorit. Dem Octavius, als einem äußerst eifrigen Christen, erscheint die Sitte, die Götter-Statuen zu salben, als eine erbärmliche Sudelei, und er bezeigt zugleich seine Verachtung gegen das Abbild des Gottes und gegen die ihm erwiesene Ehre. Das Wort unguen ist die seltnere Form für unguentum. Sie findet sich bei Cato und bei den Dichtern, und zuletzt wieder bei den Schriftstellern der späteren Zeit, namentlich bei den christlichen. Die Ausdrucksweise des Minucius hat Arnobius nachgeahmt in einer Stelle, wodurch unsere Verbesserung über allen Zweifel erhoben wird. Diese Stelle im ersten Buche Adversus gentes lautet: Si quando conspexeram lubricatum lapidem et ex olivi *unguine sordidatum*. Beide, Minucius und Arnobius, erwähnen nur des Salbens, nicht der Kränze, weil das erstere eine bessere Veranlassung zum Spotte gab.

C. 4. §. 4. Si placet, ut ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intelliget facilius esse in contubernalibus disputare quam conserere sapientiam. Modo

— — residamus. Der neueste Herausgeber hat conserere sapientiam, was die Handschrift darbietet, beibehalten, und meint, conserere sapientiam könne man eben so gut sagen, als conserere sermonem, so daß das erstere so viel heiße, als sapienter disputare. Allein sapientiam conserere könnte weiter nichts bedeuten, als Weisheit verbinden, eine Bedeutung, die in dem gegenwärtigen Zusammenhange gar keinen passenden Sinn gibt. Auch ist sapientia niemals gleichbedeutend mit sapiens sermo, wie Hr. Lbt. angenommen hat. Wir müssen also zurückkehren zu der sicheren Verbesserung des Rigaltius: conserere sapientium modo, so daß der Satz nach modo endigt. Conserere bedeutet dann so viel, als conserere manus im figürlichen Sinne; denn dafür kann das einfache conserere stehen. Vgl. die Interpr. ad Liv. XXI. 8. Wenn Hr. Lbt. bemerkt, das doppelte modo klinge sehr übel, so beruht dieses Bedenken nur auf einem Versehen von ihm selbst. Denn Rigaltius will von einem doppelten modo (das würde allerdings sehr übel klingen) nichts wissen, sondern fängt den nächsten Satz an mit *in istis* cet. Dieselbe Stelle leidet indessen wahrscheinlich noch an einem anderen, mehr versteckten Fehler; denn was soll ipsius in seiner Verbindung mit sectae bedeuten? Lbt. erklärt: „Cäcilius nennt sich selbst einen Anhänger des Heidenthums, jenes alten, verlachten Aberglaubens." Allein wenn ipsius sectae homo so viel heißen soll, als „Anhänger desselben Glaubens", den Octavius verlacht hat, so müßte nicht das einfache ipsius stehen, sondern entweder eiusdem oder eius ipsius. Daß Cäcilius übrigens ein Heide war, ist der Gesellschaft bekannt und braucht hier nicht so stark hervorgehoben zu werden. Ferner kann secta in dem Munde eines Heiden wohl nicht das Heidenthum bezeichnen; denn secta bedeutet eine Partei, die sich zu bestimmten Grundsätzen bekennt. Nun kann aber das Heidenthum zur Zeit des Minucius nicht eine Partei oder Secte genannt werden, weil eben bei Weitem die Meisten Heiden waren und weil dem Heidenthume als der Regel die einzelnen Secten, religiöse oder philosophische, entgegenstehen. Wir möchten daher verbessern: ut ipse sectae homo, mit dem Sinne, ich selbst der Mann einer (philosophischen) Secte. Alsdann würde Cäcilius durch diese Worte seinen Beruf zu ge-

lehrten Disputationen bekunden wollen; in Bezug darauf schreibt er bald nachher conserere sapientium modo, da er als sectae homo selbst ein sapiens ist. „Aber zu welcher Secte bekannte sich dieser von Minucius eingeführte Cäcilius?" wird man uns fragen. Wir antworten: „Zur neuern, in Skepsis ausgearteten Akademie", und entnehmen den Beweis dafür aus den Worten des fünften Capitels, §. 2.: Nullum negotium est patefacere omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa, magisque omnia verisimilia quam vera. Uebrigens gibt diese Stelle keinen Beweis für die Persönlichkeit des Cäcilius, sondern, weil die Bezeichnung desselben so unbestimmt ist, eher einen Beweis dagegen.

C. 5. §. 4. Itaque indignandum omnibus, indolescendum * est cet. So lies't die Handschrift; aber es ist klar, daß nach indolescendum etwas ausgefallen ist. Darum haben die Editoren, und zwar schon die älteren, indolescendumque gelesen, was allerdings eine sehr leichte Verbesserung ist; allein die leichten Emendationen sind nicht immer die sichersten. Uns dünkt es wahrscheinlicher, daß nach indolescendum ein Wort mit der nämlichen Endung, wie omnibus, ausgefallen ist, und demnach möchten wir diese Stelle so lesen: indignandum omnibus, indolescendum *sapientibus* est; alle müssen darüber Unwillen, die Weisen Gram empfinden. Nun entspricht in dem Folgenden *quosdam* dem *omnibus*, und *studiorum rudes, litterarum profanos* dem vorhergehenden *sapientibus*. Auf jeden Fall halten wir es für räthlicher, nach indolescendum das Zeichen einer Lücke zu setzen, als durch Aufnahme von indolescendumque leichten Kaufs von der Stelle abzukommen.

C. 6. §. 1. Quanto venerabilius et melius — — deos timere quam nosse familiarius, adorare; nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere, cet. Bei dieser Stelle müssen wir zuvörderst zwei Irrthümer des neuesten Herausgebers berichtigen. Er meint nämlich, cognosse passe besser, als nosse, ohne einen Grund dafür anzugeben, und behauptet, Heraldus führe cognosse als Lesart des Coder an, es sei ihm aber nicht recht zu trauen, da Rigaltius nosse darin gefunden habe. Zuerst paßt cognosse seines Tempus wegen gar nicht zu timere und adorare: dagegen hebt

nosse, welches trotz seiner Perfect-Form die Bedeutung eines Präsens hat, diesen Uebelstand auf und ist daher allein passend. Zweitens hat Heraldus nie gesagt, daß in der Handschrift cognosse stehe. Zwar lies't er so nach früheren Ausgaben, aber die Worte seiner Anmerkung: Elegans lectio quam Ms. Regio debemus. Legebatur antea, *ante imbutus existimare*, diese Worte beziehen sich nicht auf cognosse, sondern berichten, daß der Codex *imbutus es timere* statt der Corruptel der alten Ausgaben, *imbutus existimare*, darbiete. Also spricht hier gegen das ausdrückliche Zeugniß des Rigaltius weit er nichts, als das Stillschweigen des Heraldus, und das ist, wie wir schon oben bemerkten, von keiner Bedeutung. Aber die Stelle hat nach unserem Ermessen einen noch nicht entdeckten Fehler. Man sehe nur, wie verlassen und nackt adorare steht, während vorher und nachher zwei Glieder sich entsprechen, nämlich *timere* und *nosse, ferre sententiam* und *prioribus credere*. Minucius aber ist nicht der Mann, der in diesem Punkte so leicht etwas versieht. Wir vermuthen daher, er schrieb deos timere quam nosse familiarius, adorare *quam addubitare;* nec cet. Das Ausfallen zweier Worte kann hier keinen Kundigen befremden: der ähnlich lautende Ausgang beider Glieder führte einen Abschreiber irre. Verbesserungen dieser Art sind am ersten zulässig, wenn ein Werk, wie der Octavius des Minucius, nur durch eine einzige Handschrift erhalten ist, oder wenn alle vorhandenen Handschriften aus einer einzigen geflossen sind. In demselben Capitel, §. 4, ist nach einer Verbesserung des Gelenius zu lesen: dum captis hostilibus moenibus, adhuc ferociente victoria, numina victa venerantur. Der Codex hat nicht *captis*, sondern *capti in*, und dieses suchen Woweren, Meursius, Cellarius und mit ihnen der letzte Herausgeber in Schutz zu nehmen. Hr. Lbt. erklärt sich darüber so: „Der eben vorhergegangene Gedanke wird mit Verstärkung wiederholt; nicht bloß, wenn sie (die Römer) in Rom von Feinden belagert waren, sondern selbst, wenn sie gefangen in feindlichen Mauern schmachteten, ließen sie nicht ab von der Pietät, sondern verehrten auch ihre besiegten Götter." Dagegen müssen wir erinnern, daß, wenn diese Worte eine Verstärkung des vorhergegangenen Gedankens enthalten sollten, sie unmittelbar auf denselben folgen müßten; hier aber steht noch ein

ganz anderer Gedanke zwischen beiden. Ferner haben die Worte: adhuc ferociente victoria, bei einer solchen Auffassung der Stelle keinen Sinn. Die Feinde gewinnen über die Römer einen Sieg auf offenem Schlachtfelde, nehmen mehre von ihnen gefangen, schleppen sie in ihre Mauern, und dort soll der Sieg noch wild schnauben; endlich ist wohl zu erwägen, daß durch eine Gefangennehmung einzelner römischer Soldaten die römischen Gottheiten noch nicht besiegt werden. Es muß also bei der Verbesserung des Gelenius bleiben, welche den passenden und wahren Gedanken enthält: die Römer hätten nach Erstürmung feindlicher Mauern mitten unter dem Getümmel des Sieges die Gottheiten des besiegten Volkes verehrt.

C. 9. §. 3. Nec de ipsis, nisi subsisteret veritas, maxime nefaria et honore praefanda sagax fama loqueretur. Ueber diese Worte sind die Herausgeber und Erklärer schnell hinweggeeilt: denn sonst würde wohl Einer an den Worten honore praefanda Anstoß genommen, oder versucht haben, den Casus honore zu erklären. Lateinisch zu schreiben: honore praefari, gestattet weder der Sprachgebrauch, noch läßt sich eine solche Structur aus der Bedeutung des Wortes erklären. Man kann nur honorem praefari sagen, und das heißt durch eine voraufgeschickte Formel (z. B. sit venia auribus, mit Respect zu melden) seine Ehre verwahren, wenn man etwas Obscönes erzählen will. Cäcilius ist eben im Begriff, von den Christen etwas der Art zu berichten: das nennt er eine im höchsten Grade arge spürsame Fama, wobei man seine Ehre durch eine voraufgeschickte Erinnerung verwahren müsse. Vgl. Cicero ad Famil. IX. 22. Si dicimus „ille patrem strangulavit," honorem non praefamur: sin de Aurelia aliquid aut Lollia, honos praefandus est. Die Interpreten führen aus dem fünften Buche des Arnobius eine ähnliche Stelle an, worin es heißt: Obiectanturque partes illae, — — quas inter aures castas sine venia nefas est ac sine honoribus appellare praefatis.

C. 9. §. 9. Illic post multas epulas ubi convivium caluit, et incestae libidini ebrietatis fervor exarsit, cet. Wir haben diese Sätze so hergeschrieben, wie sie in der Ausgabe des Hrn. Lbt. dargeboten werden. Statt caluit möchten

wir incaluit vorziehen: denn Minucius liebt die Verba composita, und es leuchtet ein, wie nach dem voraufgehenden convivium das in (besonders wenn es ohne Punkt *in* geschrieben war) leicht ausfallen konnte. Zwar berichtet Wowerен, incaluit komme auch in der Handschrift vor; allein seine Behauptung verdient keinen Glauben, weil sie von Heraldus nicht bestätigt wird. Vergl. die Note des letzteren zu c. 9. §. 3. und Rigaltius zu c. 21. §. 1. Ferner hat der Codex libidinis ebrietatis, und Eins von Beiden ist sicher corrupt. Gelenius hat das Richtige gesehen, da er ebrietate änderte. Durch Trunkenheit, so ist der Sinn der Stelle, wird die Gluth blutschänderischer Lust entzündet. Andere, denen der neueste Herausgeber gefolgt ist, lesen libidini ebrietatis. Das ist in doppelter Hinsicht schlechter. Denn erstens ist es der Wahrscheinlichkeit eher gemäß, daß wegen des vorhergehenden libidinis das nächste Wort in seiner Endung corrumpirt wurde, als daß das erste durch das zweite umgestaltet worden wäre; zweitens entsteht aus dieser Lesеart der verkehrte Gedanke, und wenn bei der blutschänderischen Lust die Begierde nach Trunkenheit entbrannt ist. Durch Trunkenheit wird zwar Wollust angeregt, aber durch Wollust entsteht keine Begierde nach Trunkenheit.

C. 10. §. 5. At etiam Christiani quae monstra, quae portenta confingunt! Obgleich wir diesen Ausruf des Cäcilius gegen den Gott der Christen für unverdorben halten, so müssen wir desselben doch erwähnen, weil hier Hr. Lbt. einmal selbst in der Conjectural-Kritik sich versucht hat. Was wir so eben hergeschrieben, ist Verbesserung von Ferrarius und Duzelius: die Handschrift hat nicht *quae monstra*, sondern qua m tā nra. Hr. Lbt. lies't, indem er sich recht genau an die Spuren des Codex zu halten meint: At etiam Christiani *quam tamen naturam*, quae portenta confingunt? Hier soll at mit dem folgenden tamen ein Wort ausmachen; allein dies geht einmal nicht, weil tamen zu weit absteht und weil etiam damit verbunden ist. Die Stelle im 26. Capitel: at nonnunquam tamen, kann dieses nicht beweisen. Weil tamen gar nicht paßt, so soll es gleichbedeutend mit tandem sein; aber in dieser Bedeutung kann es nun wieder mit at nicht ein Wort ausmachen; auch sträubt sich etiam dagegen, und tamen für tandem läßt sich bei Minucius nicht nachweisen

Zuletzt bedeutet natura kein Wesen im concreten Sinne, wie diese Aenderung voraussetzt. Wir kehren also zu der alten Lesart *quae monstra* zurück. Das Verdienst, die durch einander gerathenen Schriftzüge der Handschrift wieder zurecht gesetzt zu haben, gebührt dem Ferrarius, der mit einem scharfen Blicke quaenam monstra herausfand. Damit war die Stelle im Wesentlichen geheilt; nur kam Ouzel, da er quae statt quaenam schrieb, den verdorbenen Schriftzügen noch etwas näher. Die Synonyma monstra und portenta kommen nicht allein sonst häufig verbunden vor, sondern die Häufung von Synonymen ist auch dem Minucius und den lateinischen Schriftstellern des africanischen Stils besonders eigen. Ueberdies entgegnet Octavius in seiner Rede auf diesen Vorwurf: quasi Christiani *monstra* colerent, infantes vorarent. S. c. 28. §. 1.

C. 11. §. 5. Iniustos ipsos magis, nec laboro, iam docui. Vorher behauptet Cäcilius, die Christen versprächen sich selbst als den Guten ein ewiges Leben, den Uebrigen als den Bösen eine immerwährende Strafe; eine Ansicht, wogegen er Vieles zu sagen hätte, wenn sein Vortrag nicht zum Schlusse eilte. So wie nun die obigen Worte folgen, kann magis nur auf docui bezogen werden, und in dieser Verbindung hat dasselbe keinen vernünftigen Sinn. Zu iniustos kann es nicht gehören, theils wegen seiner Stellung, theils wegen seiner Bedeutung. Denn wenn Minucius hätte sagen wollen, „daß sie selbst vielmehr die Ungerechten seien," so hätte er potius, nicht magis gesetzt. Daraus ziehen wir den Schluß, daß magis verdorben sei, und lesen Iniustos ipsos *satis*, nec laboro, iam docui, so daß satis zu iam docui gehört. Daß die Christen die Ungerechten seien, meint Cäcilius bereits durch seine Schilderung der christlichen Secte genugsam dargethan zu haben, erklärt aber auch beiläufig, daß er wegen dieser Beweisführung nicht verlegen wäre (nec laboro), wenn das Gesagte nicht hinreiche.

C. 13. §. 2. Quod oraculum, idem ipse praesensit, idcirco universis se esse praepositum, non quod omnia comperisset, sed quod nihil se scire didicisset. Von Sokrates ist unmittelbar vorher die Rede, den das Orakel zu Delphi für den Weisesten von allen Hellenen erklärte. So wie nun die hergeschriebenen Worte in der Ausgabe des Hrn.

Lbt. abgetheilt werden, geben sie den verkehrten Sinn: was das Orakel gesagt, eben das habe Sokrates voraus gemerkt, daß er wegen des Bewußtseins seines Nichtwissens für den Weisesten erklärt sei; d. h.: Sokrates merkte, ehe das Orakel einen Ausspruch über ihn gethan, was dieser Ausspruch bedeuten sollte. Mit quod oraculum ist nichts anzufangen, und keiner unter den Editoren hat dasselbe genügend zu erklären gewußt. Wir lesen zum Theil nach Ouzel: quo oraculo id ipse persensit, idcirco universis esse praepositum, cet. Jetzt steht die Stelle in dem vollkommensten Einklange mit dem eigenen Berichte des Sokrates bei Plato in dessen Apolog. c. 6.—9. oder pag. 21.—23. b. Durch das Orakel wurde Sokrates inne, welchen hohen Werth der delphische Gott auf das Bewußtsein des eigenen Nichtwissens legte. Wir müssen nur noch erklären, auf welche Weise das Verderbniß der Stelle wahrscheinlich entstanden sei. Aus quo oraculo machte ein Abschreiber den Accusativ, weil er wußte, daß das gleich folgende Verbum einen Accusativ regiere, und nach Art dieser Leute mehr auf die einzelnen Worte, als auf den Sinn des ganzen Satzes, achtete. Praesensit statt persensit und idem statt id sind wohl aus mißverstandener Abbreviatur erwachsen; auch konnte id, nachdem einmal quod oraculum stand, nicht füglich erklärt werden. Eines *se* vor oder nach esse, was der Codex nicht enthält, bedürfen wir nicht, da es sich von selbst ergänzt und von den besten Autoren häufig ausgelassen wird, namentlich wenn eine Form im Accusativ, wie hier, dasselbe errathen läßt. Id mit folgendem idcirco wird gerechtfertigt und sogar empfohlen durch das Streben des Minucius, sich nachdrucksvoll auszudrücken.

Mehre Schwierigkeiten bietet das 19. Capitel dar, worin die Ansichten der alten Philosophen über Gott erwähnt werden. Wir behandeln hier nur Eine Stelle aus demselben, und schreiben sie vorläufig in der Gestalt her, worin sie bei Hrn. Lbt. und mehren andern Herausgebern erscheint. Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium de coelestibus disputavit. Is Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit. Et altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo tradita. Vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem

consonare. Zuerst machen wir aufmerksam auf das wiederholte primus omnium. Dies ist weder für den Gedanken erforderlich, noch läßt sich irgend ein rhetorischer Zweck dabei denken. Man wird erwidern: „des Nachdrucks wegen sind die Worte wiederholt;" allein Minucius weiß sehr gut zwischen einer nachdrucksvollen und einer ganz bedeutungslosen Wiederholung, wie es die gegenwärtige ist, zu unterscheiden und sich vor den letzteren zu hüten. Die Wiederholung ist zufällig durch ein Versehen des Abschreibers entstanden. In seinen Ohren klang von omnium primus dieses letztere am stärksten nach, und darum schrieb er bei der Wiederholung primus omnium. Weiter fragen wir den Leser, was er von dem wiederholten Is Milesius Thales halte. Daß Minucius schreiben konnte Is Thales, vielleicht auch Is Milesius, geben wir gern zu, aber Is Thales Milesius, und vollends mit der auffallenden Wortstellung Is Milesius Thales, ist eine unerträgliche Wiederholung. Allein Is ist nicht einmal die Lesart des Codex, sondern dieser hat idem. Wie man nun keinen Grund hat, dieses idem zu verschmähen, so zeigt sich nach dessen Aufnahme Milesius Thales als offenbares Glossem. Wir kommen indeß noch zu einer tieferen Wunde dieser Stelle. Nachdem Minucius eine Ansicht des Thales über das Wasser als den Urstoff aller Dinge angeführt hat, heißt es weiter, das Verhältniß zwischen Wasser und Geist sei zu erhaben, als das Thales dieses hätte erfinden können; es sei ihm von Gott geoffenbart. Diese sonderbare Behauptung paßt einmal nicht in den Zusammenhang, und zweitens widerspricht sie dem Charakter des Minucius. Denn dieser will zeigen, daß die vorzüglichsten Dichter und Philosophen der Heiden die nämlichen Ansichten über Gott, wie die Christen, gehabt hätten: daß ihnen eine Offenbarung von Gott zugekommen, widerstreitet der christlichen Lehre. Was so eben als eine Offenbarung Gottes bezeichnet wird, das heißt gleich darauf wieder philosophi principalis opinio! Ferner enthält dieser Zusatz einen mystischen Ausspruch; Mysticismus und Unklarheit aber sind keine Eigenschaften des Minucius. Unsere Meinung in Betreff dieser Stelle wird indessen erst recht bestätigt, wenn wir auf die Lesearten der Handschrift zurückgehen. Zwar wird dieser Satz nach der gewöhnlichen Lesart der meisten Ausgaben durch et etwas sonderbar an

den vorhergehenden geknüpft; allein alle Verbindung fällt aus einander, wenn man *eo* mit dem einzigen Codex liest, und gerade durch einen Mangel an einer gehörigen Verknüpfung der Sätze erkennt man am besten die Glosseme. Derselbe Mangel kehrt noch einmal und noch fühlbarer wieder, wenn man sich an die Handschrift hält: denn diese gibt a deo traditum, nicht tradita. Mit Ausscheidung der Einschiebsel, welche wir in Klammern schließen, lesen wir die ganze Stelle, wie folgt: Sit Thales Milesius omnium primus, qui [primus omnium] de coelestibus disputavit. Idem [Milesius Thales] rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit. [Eo altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri: a deo traditum.] Vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare. Zuletzt müssen wir noch erwähnen, daß schon J. Fr. Gronov in seinen Observ. eccles. c. 7. einen Verdacht gegen die zuletzt von uns als unecht bezeichnete Stelle geäußert hat, ohne denselben jedoch zu begründen.

C. 20. §§. 4. und 5. Die neueste Ausgabe nebst früheren gibt uns die bezeichnete Stelle in folgender Gestalt: Quid? illas aniles fabulas de hominibus aves et feras et de hominibus arbores atque flores; quae si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. Similiter vero ac erga deos quoque maiores nostri improvidi — — crediderunt. So sehr auch die Interpreten über diese Stelle hinweg eilen, so ist doch keinem Zweifel unterworfen, daß sie gleich gegen Anfang lückenhaft ist; oder sollte es möglich sein, im Lateinischen zu schreiben: fabula oder fabulae de hominibus aves, in dem Sinne, Mährchen, daß aus Menschen Vögel würden? Wir verbessern: Quid? illas aniles fabulas de hominibus aves et feras *fieri*, et de hominibus arbores atque flores; ect. Das Wort fieri erfordert der Zusammenhang; nur über seine Stelle kann man ungewiß sein. Wir setzen es nach feras, weil es hier leicht ausfallen konnte wegen des mit demselben scharfen Buchstaben anfangenden vorhergehenden Wortes, und weil gerade hier in der Handschrift ein sinnloses homines steht. Durch das zweimal wiederkehrende hominibus wurde ein Abschreiber verleitet, statt fieri ein homines zu schreiben. Ein zweiter Fehler steckt

in der Partikel *ac*. Die Handschrift hat similiter ac vero. Rigaltius glaubt damit fertig zu werden durch diese Interpunction: similiter, ac vero erga deos quoque, maiores nostri cet. Allein damit wird nichts gewonnen. Minucius erwähnt zuerst, wie die Alten in Betreff der Verwandlung der Menschen Unglaubliches geglaubt hätten, und weiter sagt er, in Rücksicht auf die Götter machten sie es ungefähr eben so. Nur similiter ohne ac paßt für diesen Zusammenhang. Hr. Lbt. hat sich durch Lindner verleiten lassen, similiter vero ac erga deos cet. zu schreiben. Daraus entsteht der Sinn: Aehnlich aber, wie auch in Betreff der Götter, haben unsere Vorfahren — — geglaubt, so daß ein ganzes Glied fehlt. Ueberdies ist von dem Glauben der Vorfahren an die Götter noch gar keine Rede gewesen, und endlich schließt die Stellung von ac vor erga einen grammatischen Fehler ein. — Wir stoßen das ac aus dem Texte, und glauben, daß es zufällig von einem Abschreiber hingeschrieben sei, da wegen des zweifachen vorhergehenden facta der Laut ac noch in seinen Ohren tönte.

C. 25. §§. 6. u. 7. Toties ergo Romanis impiatum est, quoties triumphatum; tot de diis spolia, quot de gentibus et tropaea. — — Neque enim potuerunt in ipsis bellis deos adiutores habere, adversus quos arma rapuerunt, et quos postulaverant, detriumphatos *) colere coeperunt. Diese Stelle ist gerade wie die vorige zwiefach verdorben, nämlich durch eine Lücke und eine falsche Lesart. Die Lücke findet sich nach *gentibus*, wie das folgende *et*, das keine Erklärung zuläßt und jetzt ganz ohne Bedeutung steht, darthut. Die Interpreten und Editoren schweigen; Hr. Lbt. läßt das *et* in der Uebersetzung ganz fallen. Wir verbessern: quod de gentibus *triumphi* et tropaea. Der zweite Fehler steckt in *postulaverant*. Der Codex hat quod postulaverant, jedoch so, daß *quod* in *quos* von alter Hand verbessert ist. Jenes *quod* hat Hr. Lbt. beibehalten, und *quod postulaverant* scheint ihm die „rechte, ursprüngliche" Lesart zu sein, obgleich er noch vier andere „Lesarten" (Conjecturen) als die „richtigsten" gelten läßt, nämlich: 1. quos populaverant

*) Der Text des Hrn. Lbt. gibt durch einen Druckfehler: de triumphatis, und dieses wird im Druckfehler-Verzeichniß mit einem neuen Fehler in detriumphatis statt detriumphatos verändert.

(Fulvius Ursinus), 2. quos post lauream (Rigaltius), 3. quos post cladem (Woweren), 4. quod postulaverant triumphatis (Davies). Quod postulaverant ist eben so sinnlos im Urtext, als in der Uebersetzung des Hrn. Lbt.: auch fingen sie erst, wie (mußte heißen was) sie verlangt hatten, die besiegten Götter an zu verehren. Des Ursinus Conjectur, quos populaverant, schließt sich zwar recht nah der Lesart des Manuscripts an, allein deos populare ist gegen den lateinischen Sprachgebrauch. Die übrigen Conjecturen bedürfen keiner Widerlegung. Wir emendiren: et quos *prostraverant* detriumphatos colere coeperunt. Dieses prostraverant ist gesagt mit Rücksicht auf das Niederreißen, Umstürzen der Götter-Statuen bei Erstürmung einer feindlichen Stadt.

Wir brechen unsere Uebersicht der corrupten Stellen des Minucius, die wir noch beträchtlich ausdehnen könnten, hier ab, um die Gränzen einer Anzeige nicht zu weit zu überschreiten; aber auf einen Uebelstand, den die neueste Ausgabe mit vielen früheren theilt, wollen wir in der Kürze noch aufmerksam machen. Hr. Lbt. nämlich und mehre seiner Vorgänger haben an nicht wenigen Stellen, die offenbar verdorben sind, Conjecturen aufgenommen, bei welchen es in die Augen fällt, daß sie unmöglich richtig sein können. Dadurch wird offenbar weit mehr geschadet, als wenn die Verderbnisse des Textes ohne Aenderung stehen bleiben. Wir führen zur Erhärtung dieser Angabe zwei Beispiele an. Im 21. Capitel, §. 15, lesen wir in der Handschrift: Quid? ipse Juppiter vester modo imberbis statuitur, modo barbatus locatur, et cum Hammon dicitur, habet cornua, et cum Capitolinus, tunc gerit fulmina, et cum Latiaris, cruore perfunditur, et cum Feretrius, *non auditur*. Diese letzten Worte sind offenbar entstellt. Woweren und mit ihm andere Herausgeber, auch Hr. Lbt., lesen daher *non aditur*, und das erklärt Hr. Lbt. nach Lindner *a supplicaturis non aditur*. Allein ein Blick auf den Zusammenhang lehrt, daß irgend ein Symbol an der Statue des Juppiter Feretrius hier angedeutet werden muß, und daß von einer Verehrung oder Nicht-Verehrung die Rede nicht sein kann. Denn es heißt, Juppiter habe, so wie die Namen bei ihm verschieden wären, auch verschiedene Symbole an seinen Statuen. Das erkannte der

große Gronovius, und änderte daher opimis induitur, eine Conjectur, gegen welche sich nichts sagen läßt, als daß sie von den Schriftzügen des Codex etwas weit sich entfernt. Die Vermuthung von Woweren ist auch darum grundschlecht, weil sie die unerwiesene und ganz unwahrscheinliche Thatsache, daß man im Tempel des Juppiter Feretrius nicht gebetet habe, voraussetzt. Wer also die Conjectur des Gronovius zu kühn findet und selbst nichts Besseres zu geben weiß, der lasse das sinnlose non auditur einstweilen seinen Platz vor einer noch ärgern Corruptel behaupten. Die zweite Stelle, welche wir beispielshalber anführen, steht im 26. Capitel, §. 11. Hier heißt es, Plato bemühe sich in seinem Symposion, das Wesen der Dämonen zu beschreiben, und demnächst, vult enim esse substantiam inter mortalem immortalemque, id est inter corpus et spiritum, mediam, terreni ponderis et coelestis levitatis admixtione concretam, *ex qua monet etiam nos procupidinem amoris,* et dicit informari et illabi pectoribus humanis, et sensum movere et adfectus fingere et ardorem cupiditatis infundere. Die im Drucke ausgezeichneten Worte sind sicher verdorben; aber was haben uns die Kritiker dafür gegeben? Rigaltius conjicirt: ex qua movet etiam in nos procupidinem amoris, und Hr. Lbt. findet diese Aenderung so vortrefflich, daß er sie ohne Weiteres in den Text aufgenommen hat. Auch seine Uebersetzung dieser Worte (eine Erklärung sucht man vergebens) klingt so seltsam, daß wir sie hieher schreiben und es dem Leser überlassen, einen Sinn heraus zu finden: Daraus erregt er (wer?) auch gegen uns die Vorbegierde der Liebe. Gegen diese Vermuthung spricht Alles. Erstens haben die Worte für sich keinen vernünftigen Sinn, 2. passen sie gar nicht in den Zusammenhang, 3. ist procupido amoris ein eben so närrischer Ausdruck, als Vorbegierde der Liebe, 4. steht in der platonischen Stelle (Symposion S. 202 E — 203 A) kein Wort davon. Wir schlagen folgende Aenderung vor: *ex quo movent etiam nos per cupidinem amoris.* Dann hätte *ex quo* die Bedeutung von quamobrem, wie bei Cicero De Or. II. 37. ex quo etiam quidam Numam fuisse Pythagoreum ferunt. Als Subject zu movent ist daemones aus dem Vorhergehenden leicht zu entnehmen. *Qua* statt *quo* gab ein Abschreiber, weil er dieses auf substantiam oder admixtione

bezog: *monet* ist aus *movent* wahrscheinlich durch Abbreviatur entstanden. *Per* cupidinem statt des monströsen procupidinem, was nicht einmal grammatisch richtig gebildet ist, haben schon Andere, namentlich Davies und Heumann, verbessert. Aber so leicht kommen wir von dieser dunklen Stelle noch nicht ab. Denn sieht man auf die Verbindung dieser Worte mit dem ganzen Satze, so merkt man leicht, daß sie ganz und gar fehlt. Dazu kommt ferner, daß in der platonischen Stelle, deren Inhalt Minucius wiedergibt, nichts der Art erwähnt wird, daß endlich dieses Glied eine matte Umschreibung der gleich folgenden Worte: et sensum *movere* et ardorem *cupiditatis* infundere, enthält. Daraus ziehen wir den Schluß, daß dieses isolirt stehende Satzglied ursprünglich die Rand-Anmerkung eines Lesers war, der dadurch die eben angeführte Worte erklären oder vervollständigen wollte.

Der Preis des Buches ist zu hoch. Das Aeußere desselben ist anständig; nur stört den Leser eine Menge von Druckfehlern, welche in dem ansehnlichen Verzeichniß derselben nicht alle verbessert werden.

Instructio practica Confessarii in compendium redacta a Francisco Xaverio Zenner, Ecclesiae Metropolitanae Viennensis Canonico Capitulari. Viennae. Typis et Sumtibus Congregationis Mechitaristicae. 1835. 656 Seiten.

Der Anzeiger dieser trefflichen Schrift glaubt, um den Leser mit der Absicht, welche der Herr Verfasser bei der Bearbeitung und Herausgabe derselben gehabt, bekannt zu machen, nichts Besseres thun zu können, als daß er die eigene Erklärung desselben, welche in der Vorrede gegeben wird, hersetzt.

„Non diffiteor", sagt derselbe, „plurima super hoc puncto virorum in re poenitiaria versatissimorum et eruditorum opera jam prostare, quibus gravissimum confessarii munus solide non minus quam utiliter exponitur. Verum quoniam hi libri partim mole sua molem laboris exigunt, partim etiam nova desiderant: brevitati studens ac ge-

nium aevi nostri considerans, doctrinas pro confessionibus excipiendis scitu necessarias, quae sententiis in sacris literis, in scriptis sanctorum Patrum, in elucubrationibus praeclarorum scriptorum contentis innituntur, in Enchiridii formam, usui quotidiano confessariorum magis accommodatam, quam volumina magna esse solent, redigendo et in lucem edendo, operae pretium me facturum putavi. — Concinnatus est liber praeprimis ad formandos in Seminario adolescentes ecclesiasticos, ut, qui recentes muneri confessionali applicantur, doctrinas pro confessionibus audiendis plerasque in hac instructione reperirent, modumque easdem in praxi applicandi indigitatum haberent. — Tantum autem abest, ut aliquid quod exercitatos confessarios in munere suo rectius obeundo juvare possit, afferre cogitem, ut potius, quae confessario tyroni, qui instructionis est cupidus non minus ac indigus, usui esse possint, in conpendium retulerim; quos enim experientia magistra docuit, eorum ego malo audire praecepta, quam nova super, addere."

Daß der Verfasser hierin sich sehr bescheiden über seine Arbeit ausgesprochen habe und mehr biete, als er versprochen, davon wird sich jeder Leser mit uns bei der Lesung des Werkes selbst überzeugen. Unsere Erwartung wenigstens hat die Schrift weit übertroffen. Denn sie ist offenbar mehr, als ein Compendium; da a. die zur heilbringenden Verwaltung des Beichtvateramtes erforderlichen Eigenschaften und Kenntnisse des Beichtvaters nebst den Grundsätzen über Approbation, Jurisdiction und das Beichtsiegel ziemlich ausführlich entwickelt; da b. die Regeln für die Behandlung der Pönitenten im Allgemeinen, welche sich auf das Ausfragen und Prüfen, auf die Belehrung, Ermahnung und Zurechtweisung, auf das Disponiren zur Reue, auf die Auflegung der Buße und Ertheilung sonstiger Rathschläge, und endlich auf das Ertheilen und Vorenthalten der Absolution beziehen, so wie ebenfalls die speciellen Regeln für die Behandlung verschiedener Classen von Pönitenten nicht bloß vollständig und genau angegeben, sondern auch meistens die Anwendung derselben theils durch eine praktische Darstellung und Entwickelung der Regeln selbst, theils durch Beifügung von erläuternden Beispielen näher gezeigt und vor Augen gestellt wer-

den. Bloß in Beziehung auf die Nachweisung der unbedingten Unverletzbarkeit des Beichtsiegels erlauben wir uns die Bemerkung, daß wir glauben, diese könne gründlicher und evidenter gegeben werden, als sie vom Hrn. Verfasser und von den Theologen gewöhnlich gegeben wird.

Hat der Hr. Verfasser auch aus ältern und größern Werken, die ganz oder theilweise über das Beichtvateramt handeln, Vieles geschöpft und benutzt — wie er selbst bemerkt —, so gebührt ihm doch das Verdienst einer weisen Auswahl des Nöthigen und Brauchbaren aus der großen Masse der in den ältern Werken sich vorfindenden Materialien, so wie einer passenderen und lichtvolleren Ordnung der einzelnen Abschnitte und der in denselben enthaltenen Regeln *).

Außerdem aber hat derselbe manches Neue und Treffliche, was man in den ältern Werken vergebens sucht, manches, was dem wissenschaftlichen Standpunkte und eigenthümlichen Geiste der neuern deutschen Theologie entspricht, vieles, was da Ergebniß eines tiefern, gründlicheren Studiums der Psychologie, der Moral und Pastoral ist, beigefügt. Ganz besonders aber hat er sich angelegen sein lassen, die einzelnen Regeln durch deutliche Aussprüche der hh. Väter und anderer angesehener theologischer Schriftsteller zu bestätigen. Wir können dieses Verfahren nur loben; denn es ist nicht zu läugnen, daß für manche Beichtväter, besonders diejenigen, die weniger wissenschaftlich gebildet und denen eine Auctorität mehr Entschiedenheit gewährt, als die unwidersprechlichsten Gründe, viel Beruhigendes darin liegt, wenn sie sehen, daß so erleuchtete und gottselige Männer in verschiedenen kritischen Fällen

*) Nur Eins scheint uns hinsichtlich der Ordnung nicht angemessen, dies nämlich, daß der Hr. Verfasser den übrigens trefflich bearbeiteten Artikel über die nothwendigen Kenntnisse und Eigenschaften des Beichtvaters an die Spitze des Buches stellt und ihn der eigentlichen Anweisung zur Verwaltung des Beichtvateramtes vorausschickt. Wir meinen, die Nothwendigkeit gewisser Kenntnisse und Eigenschaften lasse sich erst vollkommen einsehen und gehörig würdigen, nachdem man das Amt selbst in allen seinen Theilen und die Art und Weise, wie es zweckmäßig und heilbringend zu verwalten ist, bereits genau hat kennen lernen. Wir halten deßwegen dafür, daß besagter Artikel — so wie überhaupt in den vollständigen Pastoralschriften der Artikel über die Eigenschaften und Kenntnisse eines Seelsorgers — den Beschluß des Buches zu bilden habe.

eben so geurtheilt und eben so verfahren haben, wie ihr Auctor geurtheilt und zu verfahren vorgeschrieben hat, sei es auch, daß die Richtigkeit des Urtheils und der vorgeschriebenen Verfahrungsweise durch anderweitige, noch so triftige, Gründe dargethan wird; nicht zu gedenken, daß für manches Verfahren fast einzig die Erfahrung sprechen kann, die sich nicht a priori beweisen, sondern nur bezeugen läßt. Es kommt noch hinzu, daß die Aussprüche solcher Männer mitunter viel Anregendes, Ermunterndes und Begeisterndes enthalten, indem sie von dem gottseligen Sinne, der zarten Gewissenhaftigkeit und dem h. Seeleneifer derselben ein so herrliches Zeugniß geben. Der Verfasser verdient für die gelungene Auswahl und die Mittheilung solcher trefflichen Sprüche, von denen viele als Denksprüche dem Gedächtnisse tief und lebendig eingeprägt zu werden verdienten, die dankbarste Anerkennung.

Wir glauben demnach diese Schrift, welche vor ältern und neuern Schriften desselben Inhaltes sich vortheilhaft auszeichnet, nicht bloß den angehenden, sondern auch erfahrenen und geübteren Seelsorgern und Beichtvätern mit Grunde empfehlen zu können. Auch letztere werden der aufmerksamen Lectüre dieser Schrift nähere Aufklärung über manche wichtige Punkte, größere Bestimmtheit und Gewißheit der Erkenntniß, beruhigende Bestätigung der bis dahin von ihnen befolgten gesunden Grundsätze und vor Allem auch heilsame Ermunterung und lebendige Anregung zur sorgfältigen und treuen Verwaltung des so wichtigen Beichtvateramtes verdanken. — Vergleichen wir die Schrift Zenner's mit der bekannten Schrift Köhler's [Anleitung für Seelsorger in dem Beichtstuhle, 7. Auflage von J. Brand. Frankfurt a. M.], so können wir, ohne dieser den ihr zukommenden Werth absprechen zu wollen, das Geständniß nicht zurückhalten, daß uns die Schrift des Hrn. Domcapitulars Zenner in fast allen ihren Theilen weit mehr befriedigt hat, und gewiß würde sie auf eben so starke Verbreitung rechnen können, wenn sie, statt in lateinischer, in deutscher Sprache abgefaßt wäre, oder wenn der Hr. Verf. sich der Arbeit unterziehen wollte, eine deutsche Uebersetzung davon zu veranstalten. Die äußere Ausstattung, Druck und Papier, entspricht dem gediegenen Inhalte der Schrift. . . . . r.

Massillon's Conferenz- und Synodalreden über die vornehmsten Pflichten der Geistlichen. Ins Deutsche übertragen, bevorwortet und herausgegeben von Carl Eduard Reineck, Pastor zu Garlipp bei Stendal. I. u. II. Theil. Magdeburg, Verlag von E. Bühler, 1835 u. 1836.

Was Cicero vom Redner überhaupt sagt *): es sei eine große und schwierige Aufgabe, vor einer zahlreichen Versammlung allein sprechen zu wollen, das findet ganz besonders auch Anwendung auf den christlichen Kanzelredner. Welch seltener Verein von natürlichen Anlagen, erworbenen Kenntnissen und Fertigkeiten dazu erfordert werde, wie schwer es sei, zu einer großen Versammlung so zu sprechen, daß Menschen jedes Alters, jedes Standes und auf jeder Stufe der Bildung gleichzeitig angesprochen, ihr Gesammtwille mit dem Willen des Redners verschmolzen werde, das ist früher in diesen Blättern schon angedeutet worden und ist Jedem um so klarer, je eifriger er sich es hat angelegen sein lassen, diese Aufgabe in ihrem ganzen Umfange zu begreifen und zu lösen. Es gibt indessen ein Mittel, diese Aufgabe glücklich zu lösen, ein Mittel, dessen sich wenigstens alle wahrhaft ausgezeichneten christlichen Kanzelredner mit dem besten Erfolge bedient haben. Der Kanzelredner bedarf nur Eines Menschen, der aber ganz sein eigen ist, dessen Weise, zu denken und zu empfinden, wie ein aufgeschlagenes Buch klar vor ihm liegt, der mit ihm sich freut und mit ihm trauert, jedes Wehe und jedes Wohl, seine verborgenen Kämpfe des Herzens, seine Siege und Niederlagen theilt und stets bereit ist, ihm auf die Fragen zu antworten, die an ihn gestellt werden. Wer diesen Einen gefunden, wer stets auf seine Stimme, wie Sokrates auf seinen Genius, horcht, dem wird es stets gelingen, auch die zahlreichste Versammlung zu beschäftigen; jeden Gedanken, den er ausspricht, wird sie ihm nachdenken, jedes Gefühl, welches er anschlägt, wird in ihr wiedertönen; er wird sich mit der Versammlung identificiren,

*) Magnum quoddam est onus atque munus suscipere atque profiteri se esse, omnibus silentibus unum maximis de rebus, magno in conventu hominum audiendum. Brutus, 27.

mit ihr verschmelzen, und während die Versammlung selbst das angeregte Denken und Empfinden fortsetzt, wird er nur dem Gedanken und der Empfindung den Ausdruck leihen. Dieser Eine Mensch ist für den Redner die Versammlung selbst: er vergißt es, daß sie aus Individuen zusammengesetzt; er faßt den Menschen in der Idee, wie er ist und wie er sein soll, und dieser Eine ist es, an den der Redner, auch in der größten Versammlung, jedesmal sein Wort richtet, mit dem er trauert und mit dem er sich freut, den er belehrt und den er zurechtweiset. Aber wo findet sich dieser Mensch, wie lernt der Redner ihn kennen? Er ist dem Redner, wie jedem Menschen, so nahe und doch auch so fern, so offen und doch so verschlossen, so theuer und doch so fremd, daß es uns wundern kann, warum die Bekanntschaft mit ihm nicht allgemeiner, und daß es wiederum uns nicht wundern darf, daß sie so selten ist. Um ihn zu kennen, ihn sich ganz zu eigen zu machen, muß der Redner vor Allem sein eignes Ich kennen; nur dann, wenn dieses jede Larve vor seinem Blicke ablegt, jede Schminke entfernt, jede Falte öffnet und seine geheimsten Regungen beichtet, nur dann, wenn er mit unbestechlicher Wahrheitsliebe Gericht hält über die Gedanken, die hier einander anklagen und lossprechen, nur dann kann er hoffen, seine Bestimmung zu erreichen. Hier ist es, wo man die Menschen, auf welche der Redner wirken soll, besser kennen lernt, als aus tausend Büchern; hier ist es, wo das Princip des Bösen, die Begierlichkeit, der Egoismus, der überall nach denselben Gesetzen, in den tausend veränderten Formen, in den ungeheuren Extremen von Lastern, wie in der feinsten, mit dem trügerischen Gewande der Tugend und Heiligkeit bekleideten Selbsttäuschung zum Vorschein kommt, sich dem Auge des Selbstbeobachters am klarsten entschleiert.

Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz!

Das eigene Herz, das Ich ist das große classische Buch, — wenn anders jenes Buch ein classisches genannt werden muß, zu dem man immer von Neuem zurückkehren, aus dem man immer wieder lernen kann, — aus dem alle großen Kanzelredner geschöpft haben; es ist das Buch, aus dem auch der große Kanzelredner und würdige Bischof von Clermont, der Verfasser der vorgenannten Conferenzreden und des Petit Carême

eigenem Geſtändniß zufolge, am meiſten geſchöpft hat; es iſt dasſelbe das gemeinhin ſo verſchloſſene oder nur halb geöffnete Buch, welches jeder künftige Redner ſtudiren muß, wenn er ſein Ziel erreichen ſoll. Freilich iſt dieſes Studium für den chriſtlichen Kanzelredner nicht ſchon allein hinreichend; er muß, damit nicht alles das auf ihn Anwendung finde, was Plato wider die Redner mehrfach geltend macht, auch wiſſen, was das Chriſtenthum vom Menſchen verlangt, wohin es denſelben hinführen will; er muß an der Hand desſelben und nach ſeiner Anleitung jene Selbſtkenntniß zu erlangen ſtreben. Das Chriſtenthum darf keine Sache außer ihm bleiben, es muß die wichtigſte Angelegenheit ſeines Lebens werden; denn die erſte Forderung, ein guter Prediger zu ſein, iſt: dahin zu ſtreben, ein guter Chriſt zu werden.

Und wem's dann Ernſt iſt, was zu ſagen,
Der braucht nicht Worten nachzujagen.

Qui docent tantum, ſagt Lactantius eben ſo wahr als ſchön, ipsi praeceptis suis detrahunt pondus. Quis enim obtemperet, cum ipsi praeceptores doceant non obtemperare? Bonum est autem recta et honesta praecipere; sed nisi et facias mendacium est, et incongruum atque ineptum est non in pectore, sed in labiis habere bonitatem*). — Quicunque praecepta dat hominibus, ac vitam moresque fingit aliorum, quaero debeatne ipse facere quae praecipit, an non debeat? Si non fecerit soluta praecepta sunt. Si enim bona sunt, quae praecipiuntur, si vitam hominum in optimo statu collocant, non se debet ipse praeceptor a numero coetuque hominum segregare inter quos agit; et ipsi eodem modo vivendum quo docet esse vivendum; ne si aliter vixerit, ipse praeceptis suis fidem detrahat, levioremque doctrinam suam faciat, si reipsa resolvat, quod verbis nitatur adstruere. Unusquisque enim cum audit praecipientem, non vult imponi sibi necessitatem parendi, tanquam sibi ius libertatis adimatur. Respondebit itaque doctori hoc modo: non possum facere, quae jubes, quoniam sunt impossibilia. Vetas me irasci, vetas cupere, vetas libidine commoveri, vetas dolorem, vetas mortem timere; sed hoc adeo contra naturam est, ut his

*) Lactant. divinar. institut. l. III. 16.

affectibus animalia universa subiecta sint. Vel si adeo putas repugnari posse naturae, tute qui praecipis fac, ut sciam fieri posse. Cum autem ipse non facias, quae insolentia est, ut homini libero imponere velis leges, quibus ipse non pareas? Prius disce, qui doces, et antequam mores aliorum corrigas tuos corrige *).

Die christliche Litteratur bietet eine große Menge herrlicher Schriften dar, welche dem Verkündiger des Evangeliums die Wichtigkeit und hohe Bedeutung seines Berufs vorhalten, ihm Anleitung geben, zu jener Kenntniß seiner selbst zu gelangen, welche als die Basis einer gesegneten apostolischen Wirksamkeit angesehen werden muß. Schwerlich aber gibt es unter allen eine Schrift, welche an Form und Inhalt so vollendet, in denen ein solcher Reichthum neuer und leuchtender Gedanken enthalten, welche so sehr auf den Charakter unserer Zeiten paßt und die Pflichten der Geistlichen in derselben so scharf zeichnet, als das wahrhaft goldene Buch, worauf wir unsere Leser durch diese Zeilen aufmerksam machen wollten: des bewundernswürdigen Bischofs von Clermont Conferenz = und Synodalreden. Ueber den hohen Werth dieser Schrift hat das Urtheil eines Jahrhunderts entschieden, und wir tragen kein Bedenken, dasselbe in vieler Beziehung über das als unerreichbares Musterwerk bewunderte Petit Carême desselben Verfassers zu setzen, ein Werk, das in Deutschland bekannter und öfter übersetzt worden ist, als das vorgenannte. In diesen Conferenzreden ist der Same zu neuen Petits-Careme's enthalten, während das Petit-Careme selbst oder richtiger die Nachahmer desselben die französische Kanzelberedsamkeit auf Abwege gebracht haben. Die Aufgabe, welche in diesen Conferenz- und Synodalreden, in denen Massillon der Kanzelberedsamkeit eine neue und herrliche Bahn brach, die aber seit ihm so wenig mit Erfolg betreten worden, wird der Leser aus folgender Stelle, welche wir aus dem Vorworte des Hrn. Uebersetzers entnehmen, und aus den beigefügten Thematen, die in den Reden selbst behandelt werden, nicht undeutlich erkennen können.

„Massillon", heißt es da, „berührt das ganze Gebiet, auf dem der Geistliche wirken soll, und stellt sich ohne Frage auf einen

*) Ibid. l. IV. 23.

großartigen Standpunkt, von welchem aus er die Pflichten des Geistlichen betrachtet, auf den welthistorischen. Daß das Christenthum die über alle Irrthümer siegreiche Wahrheit sei und immer mehr werden und die Staaten und Familien durchdringen müsse; daß das Heil der Menschheit allein in der Erkenntniß und Befolgung desselben liege, ist der Gesichtspunkt, nach welchem er auf Verwirklichung des Gottesreiches eben so schon hier, als erst in der Zukunft und Ewigkeit dringt, wozu ihm die hieher gehörigen Glaubenswahrheiten die schönsten Hoffnungen und die stärksten Beweggründe gewähren. Hiermit ist der Beruf der Geistlichen bestimmt. Nicht mit jener erschütternden Gewalt, womit er auf den Kanzeln donnerte, spricht er zu denselben; sondern seine Sprache ist die sanfte Sprache der Freundschaft und dabei rednerisch; seine Ermahnungen sind liebevoll und ergreifend; seine Blicke ins Leben sind scharf und darum treffend; seine Kenntniß des menschlichen Herzens ist tief und gründlich, und darum erschüttert er, wenn er zum Herzen spricht. Ueber das Ganze aber ist eine Salbung und Frömmigkeit ausgegossen, die unwiderstehlich für die großen Wahrheiten einnehmen muß; alle Theile stehen in einem schönen und richtigen Verhältnisse zum Ganzen, so daß diese Conferenz- und Synodalreden in Ton und Ausdruck immer ein Muster bleiben werden für alle, die als obere Geistliche zu ihren Untergebenen über die Pflichten des Berufs zu reden haben."

Der erste Theil enthält fünf Reden: 1) über die hohe Bestimmung des Priesterthums; 2) über die dem Geistlichen so nothwendige Zurückgezogenheit von der Welt; 3) über den Ehrgeiz der Geistlichen; 4) über die Communion; 5) über den Eifer der Diener der Kirche wider die Aergernisse. Der zweite Theil enthält zehn Reden: 1) über den Beruf zum geistlichen Stande; 2) über das Betragen des Geistlichen in der Welt; 3) über den Eifer der Geistlichen für das Seelenheil; 4) über die Eigenschaften, welche der Eifer gegen das Laster haben muß; 5) über das Beispiel, welches der Geistliche seiner Gemeinde schuldig ist; 6) über die Bescheidenheit der Geistlichen; 7) über den Umgang des Geistlichen mit Weltmenschen; 8) über die Liebe des Hirten zu seiner Herde; 9) über die traurigen Folgen, welche das

unordentliche Leben des Geistlichen hat, und 10) über die Unterweisung der Kinder.

Das sind die Themate, welche hier in jeder Beziehung meisterhaft behandelt sind, das die Reden des katholischen Bischofes, die Herr Reineck, der evangelische Pastor, uns in einer neuen und bessern deutschen Uebersetzung geboten hat, als die bisherigen. Daß Herr Reineck sich die Aufgabe eines Uebersetzers, insbesondere eines Uebersetzers Massillon's, dessen Schriften, so lange die französische Sprache fortdauern wird, als Musterschriften werden gelesen werden, klar gemacht, davon zeugt das Vorwort, welches er der Uebertragung vorangeschickt hat. Wir freuen uns, sagen zu können, daß der Herr Pastor Reineck, wenn er auch selbst sein Ideal nicht erreicht, doch glücklich und erfolgreich gestrebt hat, demselben nahe zu kommen. Eine neue Auflage, die seine Uebersetzung verdient *), würde gewinnen, wenn der Herr Pastor Reineck sich mehr Freiheit erlaubte bei der Uebertragung einzelner Wörter, und den Grundsatz vor Augen hielte, den Verfasser so schreiben zu lassen, wie er geschrieben haben würde, hätte er sich der deutschen Sprache bedient, wenn die Participial-Construction öfter aufgelöst und auf den Rhythmus der Sprache mehr Aufmerksamkeit gewendet würde.

Wie das Büchlein von der Nachfolge Christi vorzugsweise in den Händen jedes Klostergeistlichen, Pellico's Schrift von den Pflichten in den Händen eines jeden Jünglings, so sollten Massillon's Synodal- und Conferenzreden in den Händen jedes Weltgeistlichen sein.

---

*) Bei dem weitverbreiteten Interesse, welches die französische Sprache noch immer in Deutschland hat, würde eine deutsche Buchhandlung durch einen neuen Abdruck des Originals nicht bloß das Verdienst erwerben, zur Verbreitung eines vortrefflichen Werkes beizutragen, sondern auch wahrscheinlich ihre Rechnung finden.

Marienbüchlein. Gesänge aller Zeiten und Völker zu Ehren der allerseligsten Jungfrau. Ein Buch der Andacht und frommen Erhebung, herausgegeben von D. J. B. Rousseau. Unter der Hochwürdigsten Herren Erzbischöfe und Bischöfe, der Ordinariate, Domcapitel und General-Vicariate beigedruckten Approbationen. Frankfurt a. M. 1836, bei J. D. Sauerländer. 488 S. klein 8. Mit einem Stahl stich und lithographirten Titel.

„Es werden mich selig preisen alle Geschlechter!" In diesem Ausrufe der seligsten Jungfrau Maria liegt auch der Antheil begründet, welchen die geistliche Poesie an der Verherrlichung der seligsten Mutter des Herrn zu allen Zeiten und bei allen gebildeten Völkern hatte, zu denen die Kunde dieser Höchstbegnadigten und Gebenedeiten unter den Weibern gekommen war. Daß die besondere Individualität der verschiedenen Zeiten und Völker in Auffassung und Darstellung des Gegenstandes hier wie anderwärts sich geltend gemacht habe, steht nicht zu bezweifeln, und die Fülle poetischer Erzeugnisse, welche sich auf die Mutter des Herrn beziehen, weiset dies zur Genüge nach. Nimmt man nun als eines der vorzüglichsten nationalen Unterscheidungs-Merkmale der Deutschen das Gemüth an, erwägt man, daß das Frauengeschlecht bei keinem Volke der Vorzeit und der nichtchristlichen Welt so hoch in Ansehen gestanden, als bei unsern Vorfahren — (quin etiam iis sanctum aliquid atque providum inesse putant. Tacit. Germ.), so sollte man ungezweifelt glauben, daß gerade dieses unser Volk das Meiste und Bedeutendste in dieser Hinsicht müsse hervorgebracht haben. Die vorliegende Sammlung gibt indessen hiefür kein sehr sprechendes Zeugniß. Die darin enthaltenen Lieder und Gesänge stammen fast alle aus der neuesten Zeit; sie rühren von etwa achtzig deutschen Dichtern, meistens Minorum Gentium her, von denen nur etwa fünf einer frühern Zeit angehören. Erwägt man, daß ein Mann von dem Geschmacke des Hrn. Rousseau seit dreizehn Jahren sich mit besonderer Vorliebe auf diese Sammlung verlegt und keine Mühe gespart hat, um alles zu erlangen, was würdig wäre, in diesen Liederkranz der

seligsten Jungfrau aufgenommen zu werden, so könnte diese Erscheinung befremden. Bedenkt man aber, welchen geringen Antheil der Katholicismus an der Entwickelung der deutschen Sprache und Litteratur seit der Reformation genommen, welche Einseitigkeit für beide daraus erwachsen; erwägt man, daß auf dem Boden des Protestantismus geistliche Kunst und Poesie nie Blüthen getrieben, daß am allerwenigsten die Verherrlichung der seligsten Jungfrau durch die Kunst von hier ausgehen kann: so wird uns jene Erscheinung nicht mehr befremden, und wir werden einsehen, daß Deutschland der Boden nicht ist, wo das Herrliche und wahrhaft Vortreffliche in dieser Beziehung zu suchen ist. „An denjenigen glücklichen Talenten", sagt ein Recensent in den berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (Dec. 1833, Nr. 101, p. 805; siehe das vorher angezeigte Werk, p. X in der Vorrede), „welche Weise oder Fromme und dabei Dichter oder Kunstrichter gewesen sind, hat es niemals gefehlt, und wie im Alterthume die philosophische, so ist in neuerer Zeit die religiöse Wahrheit öfters in schönem Kunstgebilde aufgetreten. Sehen wir jedoch näher an, was die spätere Zeit bisher in dieser Richtung geleistet hat, so fällt uns sehr auf, daß der eben bezeichnete Verein sich im protestantischen Bereiche noch selten und im Ganzen auf einer niederern Stufe zeigt, als im katholischen. Eine kleine Auswahl von geistlichen Liedern und eine vielleicht nicht stärkere von Predigten abgerechnet, steht die dichterische und rednerische Bildung noch sehr zurück, und auch das Beste davon dürfte schwerlich die Lieder eines Spee und Angelus, oder die Reden eines Bossuet und Massillon übertreffen." Also außer Deutschland, vorzüglich in den Dichter-Gärten der romanischen Völker, müssen die wahrhaft schönen und duftenden Blumen für diesen Liederkranz gebrochen werden, und wir wünschen sehr, Herr Hofrath Rousseau möge sich der so sehr lohnenden Mühe unterziehen, auf diesem Boden eine neue Sammlung zu veranstalten von all dem Vortrefflichen, von dem in dieser vorliegenden Sammlung so manches schon angedeutet ist, und uns so in den Stand setzen, die volle Farbenpracht jener südlichen Blumen mit dem Matten und Blassen, was die deutsche Litteratur bietet, vergleichen zu können.

Was die kurze Erklärung der Marienfeste betrifft, welche Herr Hofrath Rousseau beigefügt, so ist diese gewiß sehr zweckmäßig; was indessen die Richtigkeit derselben angeht, so könnten wir in theologischer und archäologischer Beziehung einzelne Ausstellungen machen, übergehen dieselbe jedoch, indem wir auf die dem Werkchen vorgedruckten zahlreichen bischöflichen Approbationen verweisen. Nur die Vernachlässigung der Form, welche sich ein so begabter Dichter, wie Herr Rousseau, in dem Einleitungsgedichte zu dem Marienbüchlein zu Schulden kommen läßt, können wir nicht ungerügt vorbeigehen lassen. Stellen wie diese werden unsern Tadel rechtfertigen, und begründeter Tadel ist einem vernünftigeren Manne immer angenehmer, als unbegründetes Lob.

Da zauberteſt die Erde und das All
Du um zum u. ſ. w.

Und koſtet jene Himmelswonne, ſo,
Weil nur für Geiſter, hier uns immer floh.

. . . . . um
Es ſchöner einſt zu finden wiederum!

Laß anderm Zauberreiz uns dienen nie,
Als jener hohen heiligen Magie,
Die in der Sinne Kampf, im Labyrinth
Der Wünſche uns erkennen läßt, was Sünd,
Und die, wenn wir verdorben blind, verführt,
Uns endlich doch zurück zum Guten führt.

Der Stahlstich, nach einem Marienbilde von Holbein, welcher dem Büchlein hinzugefügt ist, ist vortrefflich gelungen, und die Ausstattung des Ganzen verdient alles Lob. Es eignet sich dasselbe ganz besonders zu Geschenken an Frauen und Jungfrauen, welche hier eine viel bessere und nützlichere Nahrung für Geist und Herz finden werden, als in so vielen andern Büchern und Schriften, nach denen sie gern greifen, und die ihnen so häufig geboten werden.

Die Predigerwahl zu Schwelm, oder: Begründet der mit den symbolischen Schriften der evangelischen Kirche nicht übereinstimmende Glaube eines Predigers einen rechtlichen Einspruch gegen seine gesetz- und ordnungsmäßig vollzogene Wahl? Eine Reihe von Aufsätzen für und gegen aus dem rheinisch-westphälischen Anzeiger, gesammelt und herausgegeben von D. H. Schulz, Herausgeber des Sprechers oder rheinisch-westphälischen Anzeigers. Erstes Heft. Hamm 1836, Schulzische Buchhandlung. 8. XII u. 196 S.

Die Wahl des seitherigen evang. Pfarrers zu Dahl, Herrn Eduard Hülsmann, Verfassers der Predigerbibel, zum evangel. Pfarrer in Schwelm, und die gegen diese Wahl von mehren Gemeindegliedern eingelegte Protestation haben durch die Reihe von Verhandlungen und Erörterungen, welche dadurch hervorgerufen, und durch das Princip, welches hierbei zur Sprache gekommen, ein weit allgemeineres Interesse, als das der betreffenden Gemeinde und des gewählten Pfarrers, in Anspruch genommen. Der Anstoß, der hiedurch gegeben, hat sich selbst über die rheinisch-westphälische Provinz hinaus verbreitet, und es steht zu erwarten, daß die Frage, welche auf dem Titel der vorliegenden Schrift ausgesprochen, bei dem gegenwärtigen Zustande der evangelischen Kirche in einem noch weitern Umkreise zur Sprache gebracht werde. Vor einem oder zwei Decennien hätte eine solche Frage kaum aufgeworfen werden können, und der Umstand, daß sie jetzt ein so großes Interesse findet, ist eine Erscheinung, welche, wie die Art und Weise, in der sie in dieser Sammlung von Aufsätzen für und wider behandelt wird, auch die Aufmerksamkeit der Katholiken in Anspruch nimmt.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber die Abkürzung der Bußleiden (Ablaß) in jener wie in dieser Welt.

Wenn man beachtet, daß die Bußleiden des Fegfeuers dieselbe Absicht haben, wie die irdischen, nämlich theils Bestrafung (Poenitent. poenalis), theils Besserung (Poenitent. medicinalis), so sieht man ein, daß sie auch eben so, wie die irdischen, abgekürzt werden können.

Als Züchtigung zur Besserung würden solche Bußleiden am schnellsten wirken, welche man sich selbst auflegte. Denn eben deßwegen, weil man sich dieselben selbst auflegte, würde man ja auch den Willen haben und unterhalten, sie gehörig zu benutzen; ja, eben dieses, daß man sich die Bußleiden selbst auflegte, wäre schon eine Art von Herrschaft über die Begierden, welche durch die Bußleiden unterjocht werden sollen. Aber auf diese Weise würden nur Wenige die Abbüßung ihrer Sünden bewirken, theils aus Mangel an Entschlossenheit, theils aus Mangel an Einsicht, daß und in wie fern ihnen das Büßen nothwendig ist, und auf welche Weise sie es am besten bewirken können. Ueberdies können auch die selbstgewählten Bußwerke, während sie diese und jene Begierde schwächen und abtödten, sehr leicht und unvermerkt eine andere, eben so verkehrte Begierde, nämlich den Tugendstolz, wecken, nähren und herrschend machen, und dann wäre durch das Büßen auf der einen Seite eben so viel verloren, als auf der andern gewonnen wäre. — Nächst den selbst gewählten Bußleiden würden diejenigen die wirksamsten und kürzesten sein, welche die Kirche auflegte. Denn wenn solche Bußleiden auch wohl nicht ganz von selbst, und daher mit weniger Absicht und Entschlossenheit, übernommen würden, so würden sie doch freiwillig und aus der Absicht übernommen, um sie zu benutzen, weil die Kirche nur solche, die sich freiwillig stellen und wirklich büßen wollen, als Büßer aufnehmen und behandeln würde. Leider sieht aber die Kirche sich genöthiget, die Büßer nicht mehr, wie ehemals, mit der erforderlichen Strenge zu be-

handeln, sondern sie den strafenden Händen Gottes zu überlassen, weil sonst gar Viele zu eigenem großem Nachtheile ganz abwendig von ihr würden. Wenn aber Gott selbst uns büßen lassen muß, so geht es sehr langsam. Denn wenn Gott uns büßen läßt, so thut er dieses theils durch allerlei natürliche Unglücksfälle, und da denken wir dann erst lange bloß daran, wie dieselben von uns oder Andern hätten verhütet werden können, und nicht daran, wie und wozu sie von Gott, ohne welchen kein Haar von unserem Haupte fällt, berechnet sind. Theils und besonders läßt er uns dann auch dadurch büßen, daß er die Ungerechtigkeit und Bosheit anderer Menschen nicht von uns abwehrt, sondern dieselbe frei gegen uns wüthen läßt. Da könnten und sollten wir denn freilich bedenken, daß die Bußleiden Christi für unsere Sünden und die Bußleiden der christlichen Martyrer für ihre eigenen Sünden ebenfalls in solchen Leiden bestanden, welche durch die Ungerechtigkeit und Bosheit anderer Menschen bewirkt wurden, und daß also auch die Leiden dieser Art als von Gott kommend anzusehen und zu benutzen sind. Aber statt dessen denken wir die längste Zeit erst bloß an die Ungerechtigkeit und Bosheit derjenigen, welche uns die Leiden bereiten, ohne daß uns Gott und unsere Sünden dabei einfallen. Auf diese Weise ist dann unser Leiden erst lange unwirksam, und nachdem wir schon viele Tage, Monate oder Jahre hart gelitten haben, sind wir noch die alten Sünder und in der Abbüßung unserer Sünden noch nicht weiter gekommen, als wir bei einer freiwillig übernommenen Buße schon gleich Anfangs sein würden. Es ist daher wohl schrecklich, in die strafenden Hände Gottes zu fallen, weil wir dann das Leiden weniger benutzen und daher viel länger leiden müssen. Genug, in so fern die Bußleiden als Zucht, als Besserungsmittel dienen sollen, würden wir dieselben um Vieles abkürzen, wenn wir nur mehr Bußeifer hätten und nicht so viel vergebens litten, und diesen größeren Bußeifer würden wir bekommen, wenn nur um die zu demselben erforderliche Gnade von uns und auch von Andern mehr gebeten würde und wir dann mit dieser eifriger wirkten.

Obgleich nun die Büßer in jener Welt sich nicht selbst Bußleiden auflegen, noch auch von der Kirche Bußleiden unterworfen werden, sondern auf ähnliche Weise, wie wir, den strafenden Händen Gottes anheim gefallen sind, so ist doch zwischen uns und ihnen der Unterschied, daß sie nicht, wie wir, erst lange vergeblich leiden. Denn sie haben sich im Gerichte als schuldig und das Leiden des Fegfeuers als von Gott verhängt erkannt, und daher haben sie dasselbe im Geiste der Buße freiwillig übernommen, so daß sie es gewiß von Anfang an geduldig ertragen, eifrig benutzen, und dasselbe wenigstens wohl nicht so sehr, wie wir, aus Mangel an Bußeifer verlängern. Wie wir also unsere Bußleiden durch

Bußeifer abkürzen können, so können auch sie es, und sie thun es ohne Zweifel wirklich; wenigstens thun sie es mehr, als wir, und sie würden es noch mehr thun, wenn sie die dazu erforderliche Gnade in einem größeren Maße bekämen, als sie dieselbe in Ansehung ihres ohne Zweifel wirklich Statt findenden eigenen Bittens und Mitwirkens wirklich haben, und in welchem sie dieselbe auf die Fürbitte Anderer ohne Zweifel wirklich erlangen, wie wir dies später noch ausführlicher sehen werden.

Aber die irdischen Bußleiden können nicht bloß durch Bußeifer, sondern auch durch Tugendeifer abgekürzt werden. Je mehr wir nämlich die heilige Liebe, die Lust und Liebe zum Guten in uns wecken und nähren, um so mehr vergeht uns auch die Lust zum Bösen von selbst. Ja, wenn wir nur machten, daß uns die heilige Liebe immer ganz erfüllte und beherrschte, so würde gar keine unheilige Lust mehr in uns aufkommen können, und so wären denn alle Bußleiden, in so fern sie die böse Lust schwächen und abtödten sollen, d. h. als Besserungsmittel dienen sollen, unnöthig und könnten erlassen werden. Von der Gnade hierzu gilt wieder das oben Gesagte.

Eben so kann auch bei den Büßern im Reinigungszustande die Strenge der Zucht auf dem Wege der Güte dadurch entbehrlich gemacht werden. Je eifriger die Büßer die heilige Liebe in sich wecken und nähren, um so weniger werden sie der Zucht bedürfen, oder kurz: je mehr sie glauben (d. h. durch gläubige Betrachtung die heilige Liebe in sich wecken und nähren), um so weniger werden sie fühlen oder leiden. Diese liebeweckende Glaubensthätigkeit könnte Gott, wenn er wollte, ohne alles Zuthun der Büßer und Anderer, bloß durch eine Gnadenwirkung des heiligen Geistes in Büßern so vollkommen heranbringen, daß ihnen vor lauter heiliger Liebe alle böse Lust von selbst und ganz verginge, und daß danach alle fernere Züchtigung ganz unnöthig wäre. Aber hiedurch würde der Vaterabsicht Gottes, möglichst Viele zu einer möglichst großen und daher auch möglichst verdienten oder selbstthätig erworbenen Seligkeit zu bringen, gerade zuwider gehandelt, weil auf diese Weise das Selbstwirken der Büßer, wo nicht unterbrochen, doch sehr verringert werden würde, indem da zu ihrer Beseligung ohne sie etwas geschähe, das sie hätten selbst thun können, und auf dem gewöhnlichen Wege der Zucht bei einer mäßigen Hülfe oder ohne die Zucht mit einer wenigstens von ihnen verlangten Hülfe, so viel möglich auch selbst gethan haben würden.

Nur dann und in so fern wird Gott die Zucht erlassen und durch seine Gnade ersetzen, wenn und in wie fern er es kann, ohne seiner höchsten Vaterabsicht hinderlich zu sein, also nur, wenn und in wie fern die selbstthätige Heilswirkung der Büßer selbst und Anderer dadurch gewinnt oder doch nicht dadurch verliert.

Da können nun freilich auch jene Büßer selbst mit der Hülfe Gottes das Verlangen nach mehr und mehr Hülfe und das Streben, mit derselben zu wirken, so rege und lebendig in sich machen, daß sie wirklich auf eine der göttlichen Vaterabsicht gemäße Weise einer größern Hülfe fähig und theilhaftig werden, dann selbstthätig mit derselben wirken, und so selbst ihre Züchtigung bedeutend abkürzen. Aber auch wir können zur Abkürzung ihrer Züchtigung eben so wohl beitragen, und zwar dadurch, daß wir für sie um jene Gnade bitten. Zwar wird ihnen die Gnade, um welche wir für sie bitten, nicht zu Theil, wenn sie nicht auch selbst bitten und dann mit derselben wirken. Aber hieran werden sie es nicht fehlen lassen. Denn wenn sie unser Bitten und Streben für sie zwar wohl nicht schauen, so werden sie es doch wenigstens vermuthen, und sich schon bloß dadurch angeregt fühlen, das ihrerseits Erforderliche nicht zu versäumen, so daß sie dann der größeren Gnade und gewisser Maßen auch durch unsere Vermittelung wirklich theilhaftig werden. Aber gesetzt auch, sie vermutheten unser Bitten und Streben für sie nicht, so sind sie doch eines solchen Sinnes und Willens, daß sie keine Gnade als eine nicht verlangte von der Hand weisen und ganz unbenutzt lassen, vielmehr jede Gnade willig annehmen und selbstthätig mit derselben wirken, und so kann und wird es der Absicht Gottes auch in diesem Falle nicht zuwider sein, unser Gebet zu erhören. Ja, es wird derselben vielmehr gemäß sein. Denn Gott ist mit der Gnadenertheilung nur deßwegen sparsam, um die Heilsthätigkeit möglichst Vieler möglichst zu erhöhen. Da nun unser Bitten für jene Büßer auch eine Heilsthätigkeit ist, und eben diese Heilsthätigkeit dadurch angeregt und gefördert wird, daß er ein solches Bitten erhört, so ist diese Erhörung der göttlichen Absicht offenbar gemäß, und gehört also gewiß zu dem, was Gott auf unser Bitten zu thun verheißen hat, und zwar verheißen hat, um uns dadurch zu dem Bitten als einer Heilsthätigkeit zu veranlassen. — Das hier von unserer Fürbitte Gesagte wird auch von der Fürbitte der Seligen gelten, da hier kein Grund vorhanden zu sein scheint, warum Gott diese nicht eben so wohl, wie die unsrige, und auch unabhängig von der unsrigen erhören sollte. — In so fern also die Bußleiden als eine Züchtigung zur Besserung, zur Reinigung oder Heilung der Büßer dienen sollen, können sie gewiß bedeutend abgekürzt werden, und zwar bei den Büßern in jener Welt gerade so, wie bei uns, nämlich durch einen erhöheten Buß- und Tugendeifer, wozu ihnen die erforderliche größere Gnade in dem Maße zu Theil wird, in welchem sie selbst und Andere (welche auch immer) um dieselbe bitten.

Aber, wie schon gesagt, die Bußleiden sollen nicht bloß dazu dienen, daß dem Büßer selbst die Lust zum Sündigen vergehe,

sondern vorzüglich auch dazu, daß überhaupt Niemand Lust zum Sündigen bekomme. Sie sollen zugleich zeigen, daß alle Sündenfreuden durch Bußleiden aufgewogen, bezahlt werden müssen, damit sich ein Jeder scheue, die Lust nach denselben aufkommen zu lassen. Wenn die Bußleiden für den Büßer selbst durch seinen Buß- und Tugendeifer auch ganz oder zum Theil unnöthig geworden wären, so werden sie ihm doch nur dann erlassen, wenn es geschehen kann, ohne das göttliche Strafgesetz unwirksam und die Sünde weniger furchtbar zu machen, und dadurch Anderen zu schaden, weil dieses ungerecht sein würde. Wenn Gott also einem solchen Büßer, der die Bußleiden für sich entbehrlich gemacht hat, dieselben erlassen will, so muß er ihn von dem Strafgesetze ausdrücklich dispensiren, d. h. ihn begnadigen, weil dann und nur dann das Strafgesetz in Kraft und wirksam bleibt. Denn wegen einer solchen Begnadigung kann Niemand mit Grund erwarten, daß er, wenn er sündigt, eben so ungestraft davon kommen werde, weil er ja nicht weiß, ob er nach seiner Sünde auch einen solchen Buß- und Tugendeifer haben und ob ihm dann auch eine solche Begnadigung zu Theil werden werde.

Eine solche Begnadigung des Buß- und Tugendeifers wegen findet hier auf der Erde wirklich Statt. Christus hat seiner Kirche die Vollmacht ertheilt, die Büßer an seiner Statt in dem Maße zu begnadigen, d. h. ihnen in dem Maße einen Nachlaß oder Ablaß zu ertheilen, in welchem sie die Bußleiden durch heiligen Eifer für die Schwächung und Abtödtung ihrer sündhaften Begierden entbehrlich gemacht haben. Diese Vollmacht hat die Kirche immer und überall ausgeübt. In früheren Zeiten, als die Kirche die erforderlich scheinenden Bußleiden noch selbst auflegte, bestand die Begnadigung oder die Ertheilung des Ablasses darin, daß die von ihr aufgelegten, aber durch den heiligen Eifer der Büßer entbehrlich gewordenen Bußleiden nachgelassen wurden. Jetzt — da die Kirche nur geringe Bußwerke auflegt, und das Uebrige Gott und dem Büßer selbst überläßt, — besteht die Begnadigung oder Ertheilung des Ablasses darin, daß einem solchen Büßer eben die Bußleiden erlassen werden, welche ihm in frühern Zeiten von der Kirche aufgelegt wären, die aber nun auf andere Weise, nämlich durch Gottes Schickung oder Zulassung, über ihn kommen würden, aber durch seinen Buß- und Tugendeifer entbehrlich gemacht sind. Auf diese Weise ist es uns, die wir uns hier in der Kirche Christi auf der Erde befinden, möglich, unsere Bußleiden durch Buß- und Tugendeifer abzukürzen, und zwar nicht nur, in so fern sie Züchtigung, sondern auch, in so fern sie Strafe sind, und wir werden sogar von der Kirche dazu aufgefordert und angeleitet, nämlich jedesmal dann, wenn uns von dem Oberhaupte der Kirche ein Ablaß ertheilt wird — unter der Bedin-

gung nämlich, daß wir uns desselben durch Buß- und Tugendeifer (zu dessen Erweckung und Uebung auch etwas Bestimmtes angegeben zu werden pflegt) fähig machen oder ihn verdienen.

Auch den Büßern im Fegfeuer kann die eigentliche Strafe durch Begnadigung abgekürzt werden, nämlich in so fern, als es geschehen kann, ohne das Strafgesetz für diejenigen, für welche es gegeben ist, dadurch unwirksam zu machen. Für die Büßer im Fegfeuer ist das Strafgesetz eigentlich nicht gegeben, weil diese sämmtlich so gesinnt sind und bleiben, daß sie nicht mehr sündigen würden, wenn auch gar keine eigentliche Sündenstrafen Statt fänden. Nur für die Erdenbewohner soll das Strafgesetz dienen, und für diese würde eine unbedingte Begnadigung, selbst wenn sie auch nur in jener Welt Statt fände, nachtheilig wirken. Denn könnte die Sünde ihrer Strafe durch den Tod entfliehen, würde sie von der Strafe nicht überallhin, nicht selbst auch in jene Welt verfolgt, so würde sie in den Augen der Erdenbewohner von ihrer Furchtbarkeit viel verlieren. Diesen Nachtheil wird die Begnadigung der Büßer jener Welt aber nicht und nur dann nicht zur Folge haben, wenn sie nur unter einer gewissen Bedingung ertheilt wird, und zwar unter einer solchen Bedingung, welche nicht von den Büßern im Fegfeuer selbst, sondern nur von denen erfüllt werden kann, die noch auf der Erde leben und der Gefahr, zu sündigen, ausgesetzt sind, und deren Erfüllung überdies dazu geeignet ist, den Glauben an das Strafgesetz bei den Erdenbewohnern in voller Wirksamkeit zu erhalten, oder die Wirkung desselben zu ersetzen. Die Begnadigung kann also ganz oder zum Theil dann Statt finden, wenn die Erdenbewohner absichtlich um dieselbe bitten, besonders wenn die fürbittende Liebe für die Büßer auch in Werken der Buße und Frömmigkeit thätig wird, zu welchen letzteren nicht nur Werke der Nächstenliebe, sondern vorzüglich auch eine herzliche Betrachtung und Zueignung des genugthuenden Kreuzesopfers Christi bei der Meßfeier und ein würdiger Empfang der hh. Sacramente der Buße und des Altars gehören. Denn diejenigen Erdenbewohner, welche für jene Büßer auf solche Weise bitten und thätig sind, werden zwar die Begnadigung derselben erwarten, darum aber in dem Glauben an das Strafgesetz und an die Furchtbarkeit der Sünde nicht weniger, sondern mehr gestärkt und zu Christus und christlichen Gesinnungen hingetrieben, als wenn das Strafgesetz gar keine Begnadigung zuließe. Und diejenigen, welche nicht für sie bitten, werden ja auch die Begnadigung nicht erwarten und folglich nicht veranlaßt werden, in Rücksicht auf dieselbe sich aus dem Strafgesetze weniger zu machen. Darum fordert denn auch die christliche Nächstenliebe von uns, daß wir für alle Menschen, besonders auch für unsere Angehörigen, welche im Fegfeuer sein mögen, fleißig bitten; aber

so beten, daß uns die Lust zum Sündigen darüber vergeht, und also auch unsere eigene Reinigung und Heiligung dadurch befördert wird, indem sonst unser Gebet unwirksam sein würde. Zu einem solchen Beten bringen wir es am leichtesten, wenn wir uns selbst erforschen und als Sünder finden, uns im Richterstuhle der Gnade als Sünder anklagen, und wenn wir dann, aus Auftrag und im Namen Christi losgesprochen, seinem Versöhnungsopfer nahen und an demselben Theil nehmen, wie es uns in Brodes- und Weinsgestalt auf dem Altare wieder vergegenwärtigt wird. Denn wenn wir dieses Opfer nur nicht bloß mit den Augen ansehen und bloß mit dem Munde genießen, sondern es auch so, wie es einst in der Wirklichkeit dargebracht wurde, in unser Andenken nehmen und es unserm Herzen nahe bringen, dann wird uns die Lust zum Sündigen wohl vergehen; vielmehr regt sich dann in uns eine heilige Liebe, die da macht, daß wir mit Christus nicht nur beten, sondern auch alles Mögliche thun und leiden, um der Sünde und ihres Elendes weniger zu machen, und die Tugend und ihr Heil zu befördern.

Es ist also klar, daß die Strafe und Züchtigung des Fegfeuers abgekürzt werden kann, und auch wirklich abgekürzt wird, wenn nur von menschlicher Seite das dazu Erforderliche geschieht, und zwar ist es gleichviel, ob dieses von den Büßern selbst oder von uns hier auf der Erde geschieht, ausgenommen, daß die Büßer zur Abkürzung der Züchtigung wenigstens einiger Maßen auch selbst mitbitten und mitwirken müssen, zur Abkürzung der eigentlichen Strafe aber nur von den Erdenbewohnern das Erforderliche geschehen kann.

Der Ablaß

wird in einer vielgelesenen katholischen Zeitschrift meines Erachtens nicht sehr katholisch erklärt. Ein katholischer Schullehrer sagt da zu einem evangelischen Schullehrer: „Setze, du hättest dich gegen deine liebe Mutter gröblich versündigt, so daß sie genöthigt gewesen wäre, dich mehre Wochen, etwa vier, ins Gefängniß sperren zu lassen, nicht aus Bosheit, sondern aus der liebreichen Absicht, dich zu bessern und dein gegen sie erkaltetes Herz wieder zu erwärmen; du würdest nun aber schon innerhalb vierzehn Tagen dich als ein gebessertes Kind beweisen und selbst oder durch einen vielgeltenden Freund deine Mutter um Erlaß der übrigen Strafzeit bitten: würde sie wohl so unbarmherzig sein und dich bis auf die letzte Stunde im Gefängnisse seufzen lassen? O, ihr Herz müßte kein Mutterherz sein! — So, Lieber! verhält es sich mit dem Ablaß unserer lieben Mutter, der Kirche. Hat sich eins ihrer Kinder versündigt, so muß sie aus

Liebe es strafen; bemerkt sie aber vor der ausgestandenen Strafe Besserung, so sieht sie, aus Freude darüber, die noch übrige Strafe nach, so wie im Evangelium der Vater seinem verlornen, aber reumüthig zurückgekehrten Sohne die Strafe, die dieser sich selbst zuerkannt, nachgesehen hatte. Da aber alles, was die Kirche thut, das Heil ihrer Kinder bezweckt, so steht der Ablaß, den sie in Gottes Namen ertheilt, in der Heilsordnung."

Hier wird der Ablaß bloß als eine gänzliche oder theilweise Erlassung der Genugthuung gedacht, in so fern diese die Besserung des Sünders zum Zwecke hat, oder, wie das Concilium Tridentinum sagen würde, in so fern sie ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum sein soll. Daß die katholische Kirche nicht bloß einen Ablaß dieser Art meine, geht schon daraus hervor, daß sie den Ablaß eine Indulgenz, eine Begnadigung nennt. Denn wenn die Genugthuung nur die Besserung des Sünders zum Zweck hätte, so würde man eine Erlassung dieser Genugthuung da, wo der Zweck diese Genugthuung nicht forderte, nicht einen Act der Gnade, sondern vielmehr einen Act der Gerechtigkeit nennen müssen, wenigstens in so fern die Kirche diesen Act verrichtete, indem die Kirche, falls die Genugthuung bloß zur Besserung des Sünders dienen sollte, dem Sünder Unrecht thun würde, wenn sie von ihrer, für diesen Zweck zu hoch gestellten, Forderung, nicht nachlassen wollte. Uebrigens verbürgt uns dasjenige, was das Conc. Trid. sess. 14. De satisfactionis necessitate et fructu sagt, zur Genüge, daß die katholische Kirche der Genugthuung auch noch einen andern Zweck unterlegt, als den der Besserung des Sünders, nämlich den der eigentlichen Bestrafung desselben, deren Erlassung sehr wohl Indulgenz genannt werden kann. Das Concil bezeichnet die Forderung einer Genugthuung für die nach der Taufe begangenen Sünden als einen Act der Gerechtigkeit Gottes, der den Zweck habe, den Sünden der Getauften als an sich wirklich größeren Sünden mehr Abschreckendes zu geben. „Sane et divinae justitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero qui semel a peccati et daemonis servitute liberati et accepto spiritus sancti dono, scientes templum Dei violare et spiritum sanctum contristare non formidaverint." Daß das Concilium hier sagen will, der gerechte Gott müsse die Genugthuung, auch abgesehen von der Besserung der Sünder, fordern, bloß um die Sünden der Getauften furchtbarer und abschreckender zu machen, dies erhellt aus dem Gegensatze, indem es in dem unmittelbar Folgenden zu dem Zwecke, weßwegen die Gerechtigkeit die Genugthuung fordere, noch einen andern angibt, welchen die Güte Got-

tes fordere, und der in der Besserung und Sicherung des Sünders selbst besteht. „Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut occasione accepta, peccata leviora putantes, velut injurii et contumeliosi spiritui sancto in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant et quasi fraeno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt, medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos, contrarios virtutum actionibus tollunt.“ Hier wird die Genugthuung von der Güte Gottes gefordert, als poena *medicinalis*, wie dort von der Gerechtigkeit Gottes, als poena *vindicativa*. Daß dieses wirklich so gemeint sei, verbürgt auch noch folgende Stelle, in welcher das Concilium ausdrücklich sagt: „Habeant autem prae oculis (confessarii), ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, *sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem.*“ Hier wird doch ausdrücklich gesagt: „Die Beichtväter sollen dahin sehen, daß die Buße, welche sie auflegen, nicht bloß medicinel, sondern auch vindicativ sei. Wie könnte das Concilium dieses aber fordern, wenn es nicht glaubte, daß auch Gott eine solche Buße fordere? Und wenn das Concilium nun von einer Indulgenz spricht, sollte es dann bloß den Erlaß der Genugthuung als einer poena medicinalis meinen? Läuft es der Forderung des Conciliums an sich schon zuwider, wenn die Beichtväter heutiges Tages bei Auflegung der Buße die vindicta et castigatio peccatorum praeteritorum aus den Augen lassen, sollte es dann wohl gut katholisch sein, gar ausdrücklich so zu lehren, als werde sie von Gott und der Kirche gar nicht gefordert? Und wenn man meint, man dürfte heutiges Tages keine Buße, die zugleich ad vindictam praeteritorum peccatorum diente, auflegen, sollte man dann nicht, um dem Glauben und Willen der Kirche möglichst zu entsprechen, wenigstens lehren, daß diese vindicta et castigatio, außer im Falle des Ablasses, darum nicht ausbleibe, sondern von Gott selbst verhängt werde? Doch wie könnte man in unsern aufgeklärten und zärtlichen Zeiten noch lehren, unsre liebe Mutter, die Kirche, und der alliebende Vater, Gott, fordere eine vindicta, eine Rache für begangene Sünden, zumal da wenigstens nicht erweislich ist, daß es in Gott eine justitia vindicativa, eine rächende Gerechtigkeit gebe? Man sollte aber bedenken, daß auch die justitia distributiva sehr wohl poenas vindicativas verhängen kann, und daß die Höllenstrafen, wenn sie

(was man doch nicht läugnen will) ewig dauern, und folglich den Verdammten selbst keineswegs zum Besten gereichen, jedenfalls wahre poenae vindicativae sind. Scheut man sich indessen, im Volksunterrichte zu sagen, daß Gottes Gerechtigkeit die Sünden, auch die der Bekehrten und Gebesserten, gerächt wissen wolle und sie, außer im Falle einer Begnadigung, wirklich räche, so sage man, daß Gott es unrecht, und zwar unrecht gegen uns selbst finde, die Sünde ungestraft hingehen zu lassen, selbst auch, wenn die Strafe zur Besserung des Sünders unnöthig oder unwirksam sein sollte, weil er dadurch der Sünde das Furchtbare und Abschreckende nehmen und, um unser sinnliches Wesen zu schonen, unserm vernünftigen Wesen (unsrer Seele) sehr schaden würde, welches würdewidrig, d. h. ungerecht gegen uns, gehandelt wäre (denn Vernunftwesen als bloße Sinnenwesen behandeln, ist eine würdewidrige und daher ungerechte Behandlung derselben). Und darum, weil Gott uns nicht auf eine würdewidrige, ungerechte Weise, nicht als bloße Sinnenwesen liebe und behandeln wolle, so halte er streng darauf, daß keine Sünde ungestraft hingehe, daß selbst auch von dem Bekehrten und Gebesserten alle Sündenfreuden durch Bußleiden reichlich aufgewogen werden, außer wo und in wie fern er, ohne diese seine Maßregel in ihrer Wirksamkeit zu schwächen, eine Begnadigung (Ablaß) eintreten lassen könne und wirklich eintreten lasse.

Wie dürfen wir uns den unmittelbaren Erfolg der göttlichen Gnadenwirkung auf den Geist des Menschen denken?

Das Christenthum lehrt ein absolutes Gnadenbedürfniß des Menschen, welches besteht bei der unläugbaren Anlage seines Geistes zur Vernünftigkeit und Freiheit, und durch die vollkommenste Religions- und Pflichterkenntniß, wie sie nur das Evangelium darbietet, nicht gehoben wird, welches auch dann noch fortdauert, wenn schon durch die zuvorkommende Wirksamkeit der Gnade die heilbringende Gemüthsfassung in ihm gegründet ist; denn nicht nur zum Anfang, sondern auch zur Fortsetzung und glücklichen Vollendung des Heilsgeschäfts, welches sein Beruf auf lebenslang ist, bedarf er einer, von Gott unmittelbar bewirkten, geistigen Erleuchtung und Stärkung. Wenn wir dieses Bedürfniß so wie die Realität der deßwegen erforderlichen Gnade im Bewußtsein gläubig erkannt haben, dann erst kann von der Wissenschaft die Frage gestellt werden, wie jener wirksame Einfluß der Gotteskraft geschehe und was der unmittelbare Erfolg davon im Geiste des Menschen sei.

Einen Aufschluß hierüber suchen wir vergebens in den bekannten Offenbarungsäußerungen, welche die eigenthümliche Wirksamkeit der Gnade bildlich darstellen, als ein „Erleuchten der Augen des Geistes" oder „Oeffnen des Herzens". Vgl. Eph. I. 18., Apostg. XVI. 14. Sie dienen zwar einerseits zum Beweise, daß wir jede besondere Gnadenwirkung zu denken haben als unmittelbare Wirkung der Einen Erkenntniß- und Wollenskraft Gottes, die als Wirkung einer unendlichen Kraft für endliche Wesen ewig ein Geheimniß bleibt; andererseits deuten sie an, daß der befragte Erfolg in Erleuchtung des Verstandes und Bewegung des Willens zur gläubigen Annahme und thätigen Befolgung der evangelischen Lehre bestehe; allein wie jene und diese geschehen, darüber enthalten sie kein Wort. Doch vielleicht führt uns jene Andeutung weiter, wenn wir die negative Bestimmung dazu nehmen, daß die Gnade, bis zu welchem Grade ihre heilsame Wirksamkeit steigen möge, die Natur des menschlichen Geistes nicht verändert. Unter dieser Voraussetzung werden wir zunächst darauf hingewiesen, im Selbstbewußtsein zu erforschen, wie eine Aufklärung des Verstandes und Bewegung des Willens zu dem genannten Zwecke nach den Gesetzen dieses zwiefachen Vermögens überhaupt möglich sei. Beide können aber im Allgemeinen nur geschehen durch Vorstellungen, welche dem Verstande dargeboten werden, um sie entweder zu neuen Erkenntnissen zu bearbeiten, oder den schon fertigen einen höhern Grad von Zuverlässigkeit oder Deutlichkeit zu geben, auf daß sie dem Willen als Motive zum Handeln dienen. Da jedoch der Endzweck des Christenthums Geistesherrschaft oder Vernunftordnung ist, wozu der Mensch einzig durch wirksame Liebe gegen Gott als Ideal derselben gelangen kann: so kommen hier nur solche Vorstellungen in Betracht, welche zu Vernunftideen führen oder zur Aufklärung und Belebung derselben gereichen. Demnach ist der unmittelbare Erfolg der Gnadenwirkung im Geiste des Menschen dahin zu bestimmen, daß durch sie entweder die solchen Ideen zum Grunde liegenden Vorstellungen hervorgerufen oder zu einem höhern Grade von Klarheit und Lebhaftigkeit gesteigert werden. Hiedurch ist, beiläufig zu bemerken, der Einwurf mancher Gegner der Gnadenlehre zurückgewiesen, „als veranlasse der Glaube an ein Gnadenbedürfniß den Menschen zu der schwärmerischen Sucht, die Wirkungen der Gnade durch unmittelbares Gefühl wahrzunehmen." Denn nach dem Gesagten ist ihr unmittelbarer Erfolg im Geiste des Menschen der Art, daß die Möglichkeit dieser Wirkung auch auf natürlichem Wege sich begreifen läßt, obgleich das Bewußtsein von dem Wie ihrer Entstehung kein Zeugniß gibt. Also bleibt in jedem Falle ungewiß, ob eine ins Bewußtsein kommende Vorstellung unmittelbar durch die

Causalität Gottes erzeugt worden sei, es wäre denn, daß hiedurch zugleich die Gewißheit von ihrem übernatürlichen Ursprung mitgegeben würde. Mit einer wahrhaft gläubigen Anerkennung unserer gänzlichen Unvermögenheit zur Heilswirkung ohne die Gnade Christi wird daher auch eine Folgsamkeit des Gemüthes gepaart sein, welche jede Anregung zum Guten dankbar von Gott aufnimmt, ohne zu grübeln, ob sie gerade eine Wirkung seiner übernatürlichen Gnade sei.

Die scheill-busse'sche Stipendienstiftung am königlichen *Lyceo Hosiano* zu Braunsberg.

Diese Stiftung wurde im Jahre 1835 zum Gedächtniß der am Lyceo angestellt gewesenen Professoren, des D. Joseph Scheill und D. Bernhard Busse, von ihren Gönnern, Freunden und Schülern zum Zweck einer jährlichen Preis-Vertheilung an Zöglinge dieses Instituts errichtet.

Die Anstalt verlor durch ganz schnell auf einander folgende Todesfälle beide Lehrer in einem Zeitraume von kaum einem halben Jahre. D. J. Scheill, ordentl. Professor der Pastoraltheologie am k. Lyceo Hosiano zu Braunsberg, Regens des fürstbisch. Clerical-Seminars von Ermland und apostol. Notarius, starb den 9. Juli 1834, in einem Alter von 50 Jahren, und D. B. Busse, ordentl. Professor der Kirchengeschichte und des canonischen Rechts, den 5. Januar 1835 im 47 Lebensjahre *). Beide hatten sich durch ihre segensreiche Wirksamkeit an dem hiesigen Lyceum so ausgezeichnet, daß bei ihrem plötzlich erfolgten Dahinscheiden dieser Verlust als ein für die hiesige Anstalt und für die ganze Diözese Ermland tief zu betrauerndes Ereigniß betrachtet wurde. Die Studirenden des Lyceums sprachen bei dieser traurigen Veranlassung den Wunsch aus, die neben einander befindlichen Gräber ihrer beiden verehrten Lehrer durch ein gemeinschaftliches Denkmal zu bezeichnen. Dieser Wunsch hat bei einigen Freunden der beiden Verstorbenen eine erweiterte Ausdehnung gefunden, indem man glaubte, daß nächst dem Denkmale durch Errichtung einer Stiftung unter ihrem Namen zur Belohnung einer Preisaufgabe ihr Andenken auf eine noch angemessenere, der Wissenschaft ersprießlichere Weise bei der Anstalt erhalten werden dürfte. Ein sehr würdiger Mann, der aber nicht genannt sein wollte, sicherte zu diesem Zwecke sofort die Summe von 100 Thlrn.

*) Ueber die wichtigsten Lebensmomente der beiden Verstorbenen findet man nähere Nachrichten: über Scheill in Fr. Jos. Waitzenegger's Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon II. Bd. S. 272; über Busse in dieser Zeitschrift XIII. Heft, S. 138.

zu. Se. Durchlaucht der Fürstbischof von Ermland, Prinz von Hohenzollern, Hochwelchem diese Idee vorgelegt wurde, geruhte, dem Unternehmen hochgeneigte Theilnahme zu schenken und ein Anerbieten von 100 Thlrn. zu machen. Nun erfolgten Subscriptionen zur Errichtung des Denkmals und einer Stipendienfundation, sowohl von Seiten der Mitglieder des h. Domcapitels in Frauenburg, als auch der Collegen der beiden Verstorbenen und der Diözesan-Geistlichkeit von Ermland, an welche sich noch Verwandte, Freunde und sämmtliche Studirende des Lyceums mit ihren Beiträgen anschlossen, so daß für das Stipendium die Summe von 585 Thlrn. 25 Sgr. und für das Denkmal 159 Thlr. 28 Sgr. 4 Pf., zusammen 745 Thlr. 23 Sgr. 4 Pf. eingingen.

Das hierauf von dem Collegio professorum des Lycei Hosiani für diese Stipendienstiftung entworfene und von dem Unterzeichneten nebst einem umfassenden Berichte dem königl. Hohen Ministerio der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten zur Genehmigung vorgelegte Statut enthält Folgendes:

Es wird alljährlich eine Prämie von 21 Thlrn. unter dem Namen Stipendium *Scheillio-Bussianum* demjenigen Studirenden zuerkannt, welcher die beste Bearbeitung der hier folgend näher zu bestimmenden Preisaufgabe liefert. Diese Preisaufgabe wird abwechselnd, das eine Jahr von dem Professor der Pastoraltheologie und das andere Jahr von dem der Kirchengeschichte, aus dem Gebiete dieser beiden Wissenschaften gewählt, in einer Sitzung des Senates des königl. Lycei Hosiani vorgelegt, und in dem Index lexionum für das Winter-Semester bekannt gemacht. Die Beantwortungen der Preisfrage werden den 1. Juni des nächstfolgenden Jahres bei dem zeit. Rector des Lyceums mit einer Devise und beigelegtem verschlossenem Zettel, in welchem der Name des Verfassers angegeben ist, eingereicht. Die theologische Facultät des Lyceums beurtheilt die eingegangenen Arbeiten und entscheidet, welche die beste sei. Die Zuerkennung des Preises erfolgt öffentlich, am Geburtstage Sr. Maj. des Königs. Der jedesmalige Rector des Lyceums eröffnet in einem feierlichen Actus die zu der gekrönten Preisschrift gehörige Scheda, proclamirt den Sieger, und macht die neue Preisaufgabe für das zukünftige Jahr bekannt. Der Name des Siegers, so wie das über seine Arbeit gegebene Gutachten der theologischen Facultät wird in dem jedesmaligen Lections-Verzeichnisse für das Winter-Semester zur öffentlichen Kenntniß gebracht. Die Stiftung wird auf dieselbe Art verwaltet, wie die königl. Lyceal-Casse, jedoch abgesondert von letzterer. Der

zeitige Vorstand des Lyceums besorgt die nöthige Correspondenz, erhebt die Zinsen, zahlt das Stipendium aus und legt dem Collegio professorum alljährlich Rechnung ab. Zur Bestreitung der Ausgaben für Einsendung und Empfangnahme der Coupons ist alljährlich der nach Abzug der 21 Thlr. des Stipendiums noch verbleibende 1 Thlr. bestimmt; was von demselben etwa erspart wird, geht als Bestand in das nächstfolgende Jahr über.

Nachdem in Folge Allerhöchster Cabinets-Ordre vom 6. October 1835, mittelst Hohen Ministerial-Rescripts vom 15. desselben Monats, diese Stiftung genehmigt, und ihr die Rechte einer moralischen Person verliehen worden, ist solche schon ins Leben getreten und die erste Preisaufgabe durch den Index lectionum bekannt gemacht worden.

Das Denkmal ziert auch bereits die Ruhestätte der beiden Verewigten auf dem hiesigen Johannis-Kirchhofe. Ueber den beiden neben einander befindlichen Gräbern erhebt sich ein geschmackvolles Gitter von Gußeisen, welches auf zwei schönen Stufen von weißem Sandsteln steht. Auf den Gräbern, in dem umschlossenen Raume, stehen zwei Trauerweiden. An dem Gitter sind fünf Tafeln von Gußeisen, mit broncirten Epheu-Kränzen umgeben, angebracht. Zwei Tafeln an der Vorderseite zeigen in goldenen Buchstaben die Namen, das Geburts- und Sterbejahr der hier beisammen Ruhenden mit folgenden Worten an:

Dr. Jos. Scheill,
Prof. Theolog. in Lyceo Hosiano et Regens Seminar. Dioeces. Vermiens. nat. d. 12. Mart. 1784, obiit d. 9. Jul. 1834.

und

Dr. Bernh. Busse,
Prof. Theologiae in Lyceo Hosiano nat. d. 19. August 1789, obiit d. 5. Jan. 1835.

Zwei andere Tafeln auf beiden Seiten des Gitters tragen die Inschriften:

Beati mortui, qui in Domino moriuntur.
Apocal. XIV. 13.

und

In memoria aeterna erit justus.
Ps. CXI. 7.

Auf der Rückseite des Gitters steht:

Amor et Amicitia posuere hoc Monumentum.

Das Verzeichniß derjenigen Herren, welche zu der scheillbusse'schen Stiftung und zu dem auf den Gräbern errichteten Denkmal Beiträge unterzeichnet und eingesandt haben, ist in ein besonderes Buch eingetragen, welches bei dem königl. Lyceo Hosiano zu Braunsberg aufbewahrt wird.

Aus der dem Collegio professorum des Lycei Hosiani von dem Unterzeichneten über die zu dieser Stiftung und zu dem Denkmal eingegangenen Gelder gelegten Rechnung mag noch Folgendes einen Platz hier finden.

Die subscribirten und eingesandten Beiträge betrugen für	das Stipendium	585 Thlr. 25 Sgr.
	das Denkmal	159 Thlr. 28 Sgr. 4 Pf.
	zusammen	745 Thlr. 23 Sgr. 4 Pf.

Hiervon wurden zum Ankauf zweier ostpreußischen Pfandbriefe verwendet, und zwar

zum Ankauf eines Pfandbriefes von	500 Thlr.	510 Thlr.
" " " "	50 Thlr.	51 Thlr. 18 Sgr. 6 Pf.
mithin kosten . .	550 Thlr.	Pfandbr. 561 Thlr. 18 Sgr. 6 Pf.

Verausgabt wurden:

I. a) Auf Porto beim Eingange der subscribirten Beiträge. b) Auf zwei gebundene Bücher in Fol. c) Auf ein polirtes Kästchen zum Aufbewahren der Pfandbriefe, Urkunde ꝛc. zusammen .		11 Thlr. 21 Sgr. 9 Pf.
II. Auf das auf den Gräbern errichtete gemeinschaftliche Denkmal		166 Thlr. 26 Sgr. 4 Pf.
Summa der Ausgaben .		178 Thlr. 18 Sgr. 1 Pf.

Diese Ausgaben mit der oben auf Pfandbriefe verwendeten Summe betragen zusammen 740 Thlr. 6 Sgr. 7 Pf. Hieraus ersieht man nun, daß das Capital der mit dem königl. Lyceo Hosiano zu Braunsberg verbundenen scheill-busse'schen Stiftung 550 Thlr. in ostpreußischen Pfandbriefen beträgt, und außerdem noch ein baarer Cassenbestand von 5 Thlr. 16 Sgr. 9 Pf. bleibt. — Die Zinsen von diesem in Pfandbriefen angelegten Capitale laufen bereits von dem Termin Weihnachten 1835 ab. —

Diese im Vorstehenden genannten 550 Thlr. in ostpreußischen Pfandbriefen, der baare Cassenbestand nebst den für den Termin Weihnachten 1835 eingegangenen Zinsen und die Stiftungs-Urkunde mit allen hieher gehörigen Papieren sind von dem Unterzeichneten dem Curatorium der hiesigen königl. Lyceal-Casse, welche nach dem Obigen die Verwaltung dieser Stiftung führt, übergeben worden. Braunsberg, den 30. Mai 1836.

D. Feldt,
Professor und z. Z. Prorector des königl. Lycei Hosiani.

Aus Baiern, 22. Juni. Zu den in den letzten Jahren wieder hergestellten Orden der Capuciner, Franciscaner, Benedictiner, der Servitinnen und der barmherzigen Schwestern wird sich

nunmehr der Orden der barmherzigen Brüder gesellen, welcher vor der Hand in Neuburg an der Donau errichtet werden wird, wohin sich zu diesem Behufe kürzlich vier ehemalige Glieder dieses Ordens begeben haben. Was die Benedictiner betrifft, so betrachtet man die in Augsburg in einem blühenden Zustande befindliche Abtei von vielen Seiten als sehr segensreich für die Stadt. Das dem Kloster übergebene Gymnasium und Lyceum sind zahlreich besucht; das damit nach dem Plane zu verbindende Erziehungs-Institut für Studirende wird nach dem Wunsche vieler baierischen Familien, welche ihre Söhne in früherer Zeit in Schweizerklöster gegeben haben, sie aber je eher, je lieber zurückzunehmen gesonnen sind, demnächst auf eine großartige Weise in das Leben treten. In Metten und Ottobeuren sind Priorate dieses Ordens errichtet. In letzterem Orte versehen seit kurzer Zeit vier Mitglieder, darunter drei aus der Schweiz berufene, die Seelsorge. Der alte Pfarrer in Batzhausen, Magnus Forster, folgte dem an ihn ergangenen Rufe des Königs und trat in das Kloster Ottobeuren ein, zu dessen Prior er ernannt wurde. In Metten leben noch einige Benedictiner aus alter Zeit, deren Zahl aber jetzt bei der Wiederaufrichtung des Ordens durch Berufungen aus der Schweiz oder aus Oestreich vermehrt werden soll. Noch immer zeigen unsere Weltgeistlichen und Studenten wenig Lust, in diesen ehrwürdigen, der Erziehung der Jugend gewidmeten Orden zu treten. Hinsichtlich des Zudrangs zu den Zellen von Seite der Studenten sind die Bettelorden weit glücklicher, indem sie allerdings in Bezug auf Kenntnisse keine so strenge Anforderungen machen, wie die Benedictiner, welche ausschließlich nur fähige Köpfe und namentlich tüchtige Philologen suchen. Den innern Verhältnissen der Franciscaner im Königreiche steht eine Veränderung bevor. Es ist nämlich der Wille des Königs, daß die in Franken zerstreuten, unter einem eigenen Provincial eine selbstständige, die fränkische, Provinz bildenden, Klöster dieses Ordens unter die baierische Provinz, deren Haupt in München seinen Sitz hat, sich begeben. Der Provincial in München, Pater Cäcilianus Grader, bereit't daher in diesem Augenblicke die fränkische Provinz, um die Verschmelzung derselben mit der baierischen zu bewirken.

Bonn. Die hiesige Juristen-Facultät hat am 21. Mai d. J. den ehemaligen Bisthumsverweser und nunmehrigen erzbischöflichen General-Vicar, Domdechant und Doctor der Theologie, Herrn J. Hüsgen, zum Doctor beider Rechte, honoris causa, creirt. — Dieselbe Facultät hat den Herrn Moritz Lieber zum Doctor beider Rechte ernannt.

— Am 18. Juni dieses Jahrs hielt der designirte außerordentliche Professor der philosophischen Facultät, D. D. G. Men-

delssohn, seine Antrittsrede: De regni Borussorum situ et primordiis; der zum außerordentlichen Professor der Juristen-Facultät designirte D. A. Nicolovius hielt am 2. Juli zu demselben Zweck eine Rede: De iure principis circa religionem et sacra; und eben so am 9. Juli der zum außerordentlichen Professor in der philosophischen Facultät designirte D. Imman. Herm. Fichte: De intima philosophiae cum ceteris disciplinis coniunctione.

— Die englische Uebersetzung der biblischen Archäologie von Jahn, welche Thomas Upham zum Verfasser hat, ist so eben zum dritten Male aufgelegt worden.

— Von Ritter's Geschichte der alten Philosophie erscheint nächstens eine englische Uebersetzung.

— Der verstorbene katholische Pfarrer Martin zu Diedorf, im Kreise Mühlhausen, des Reg.-Bez. Erfurt, hat sein ganzes, in 700 Rthlrn. bestehendes Vermögen den Kirchen zu Diedorf und Katharinenberg vermacht und die Verwendung der Zinsen davon theils zu kirchlichen, theils zu Schulzwecken bestimmt.

— Zu Ende des J. 1835 zählte Frankreich 14 Erzbischöfe, 66 Bischöfe, 174 General-Vicare, 660 Stiftsherren, 767 Pfarrer erster und 2634 Pfarrer zweiter Classe, 26776 Desserventen, 6184 Vicare, 21 Capitels-Herren von St. Denis.

Der kön. geheime Ober-Regierungsrath Dieterici hat so eben zu Berlin bei Duncker & Humblot ein sehr schätzbares und interessantes Werk: „Geschichtliche und statistische Nachrichten über die Universitäten im preußischen Staate", herausgegeben, aus dem wir eine Uebersicht sämmtlicher katholische Theologie Studirender im preußischen Staate für unsere Leser in nachstehender Tabelle zusammengestellt haben. Es studirten danach:

	zu Bonn		zu Braunsberg		zu Breslau		zu Gnesen		zu Münster		zu Paderborn		zu Pelplin		zu Posen		zu Trier	
	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer	Inländer	Ausländer
im 2. Semester 1834	170	10	20	1	211	1	16	1	148	39	119	1	33	—	30	—	74	5
„ 1. „ „	188	8	17	—	214	1	26	—	144	37	141	1	18	—	33	—	80	5
„ 2. „ 1833	209	7	19	—	232	1	21	—	167	42	139	1	18	—	40	—	71	4
„ 1. „ „	200	11	19	—	243	—	27	—	153	40	166	1	14	3	35	—	85	4
„ 2. „ 1832	211	13	19	—	250	—	21	—	167	46	152	1	22	4	38	—	80	4
„ 1. „ „	221	18	29	—	227	2	21	—	172	62	132	1	29	5	31	—	92	4

Aus der voranstehenden Tabelle ist ersichtlich, daß in den angegebenen dreien Jahren die Anzahl der katholische Theologie Studirenden bei allen theologischen Lehranstalten des preußischen Staates in der Abnahme begriffen war, und es ist kein Grund vorhanden, zu vermuthen, dieses Verhältniß sei in den beiden letz-

ten Jahren ein anderes geworden, oder werde dieses bald wieder werden. Diese Aussicht gestaltet sich um so ungünstiger für die katholische Kirche, weil nach unserer angeführten Quelle (s. S. 121) ein offenbarer Mangel an Zuwachs an katholischen Theologen ist. „Wenn", heißt es daselbst weiter, „für 100 Stellen $142,_{69}$ sich nur heranbilden, so ist klar, daß 43 von 100 dadurch, daß mancher junge katholische Geistliche doch auch durch den Tod dahin gerafft wird, daß auf katholischen Gymnasien und Lyceen in den von Katholiken meist bewohnten Districten mancher junge Geistliche als Lehrer gebraucht wird, daß mancher, ohne eine Pfarrstelle zu erhalten, in den Kanzleien ꝛc. der bischöflichen Behörden ꝛc. gebraucht wird, mehr als vollauf dem katholischen Pfarrgottesdienst entzogen werden. So bestätigt denn auch die Erfahrung, daß es im preußischen Staate an jungen katholischen Geistlichen fehlt, und daß in der Regel keine große Wahl ist, wenn von Besetzung katholischer Pfarrstellen die Rede ist; ja, daß aus Mangel an Competenten dieselben oft Jahre lang unbesetzt bleiben müssen." Dies gilt indessen nicht von allen Diözesen; in einzelnen Diözesen ist kein Mangel vorhanden. Auch was über den Grund dieser Erscheinung dort weiter angeführt wird, setzen wir hieher und fügen demselben einzelne Bemerkungen bei. — „Der Grund dieser Erscheinung kann nicht in einer mangelhaften Dotation der katholischen Kirche von Seiten des Staats gesucht werden. Die Bulle De salute animarum sichert der höhern katholischen Geistlichkeit als Ersatz eingezogener Güter und heimfallender Pensionen eine Dotation, wie wenige Regierungen in anderen Staaten gewähren. Von der Dotation des geistlichen Ministerii aus der Staatscasse von 2,508,954 Thlrn. erhält die katholische Geistlichkeit 576,289 Thlr., das ist $0,_{2297}$, oder nahe $^1/_4$ der ganzen Summe, wobei die Dotation der Bisthümer Posen und Gnesen, deren Bedarf noch aus allgemeinen Fonds gedeckt wird, nicht inbegriffen ist. Wenn man den Umfang der Ausgaben bedenkt, die Universitäten, Gymnasien, Schulen und Unterrichts-Anstalten aller Art, das ganze Medicinalwesen und die Sorge für das evangelische Kirchenwesen erfordern, so dürfte für die $^2/_5$ der katholischen Bevölkerung des Staats in der That nicht nach kleinlichem Maßstabe gerechnet sein; — wiewohl andererseits, wie sehr ausgesprochen zu werden verdient, daß mit Würde von Seiten des Staats gegen die Katholiken verfahren ist, doch auch anerkannt und bestimmt eingeräumt werden muß, daß zu einer solchen Dotation um so mehr Verpflichtung vorhanden war, als auch das reichlich Bewilligte nur ein Theil dessen sein dürfte, was dem Staate durch Einziehung des Kirchenguts zugefallen ist. Allerdings ist diese Summe nicht gleichmäßig vertheilt. Die höhere

Geistlichkeit ist, der Verfassung der katholischen Kirche gemäß, reichlicher dotirt, während die untersten Glieder des katholischen Clerus mäßiges Einkommen genießen. — Der Grund, weßhalb die Neigung der jungen Leute zum geistlichen Stande unter den Katholiken vielleicht im Abnehmen ist, möchte tiefer zu suchen sein. Weniger möchte man sagen, daß er in einem abnehmenden religiösen Sinne unter den Katholiken sich finde, da vielmehr im Gegentheil auch unter denselben in neuerer Zeit dieser sich lebhaft regt, als vielmehr darin, daß viele Districte im preußischen Staate, die hauptsächlich von Katholiken bewohnt sind, der Rhein, Westphalen, Schlesien, solche sind, bei denen die dichteste Bevölkerung sich findet und eine große Ausbildung bürgerlichen Gewerbes. Je größer diese wird, um so mehr öffnen sich tausend Wege des Unterhalts und Erwerbs. Selbst in dem sehr aufblühenden Ober-Präsidialbezirke Posen ist eine dichtere Population, als in Pommern, Preußen, der Mark Brandenburg, wenn man Berlin ausläßt. — — Ist es nicht natürlich, daß der junge Mann, wenn er in das Leben tritt und bemerkt, wie vielfache Wege des Erwerbes sich öffnen, eher einen dieser wählt, als den katholisch geistlichen Stand, zumal die Art des contemplativen Lebens, welche dieser Stand fordert, und die Vorschrift des Cölibats doch eine Entsagung und Zurückgezogenheit verlangen, die von der gewöhnlichen bürgerlichen Existenz allzu sehr abweicht?"

Um den Grund oder die Gründe im Speciellen zu sehen, woraus sich diese Abnahme der katholische Theologie Studirenden erklären läßt, wird es gut sein, zu fragen, aus welchen Ständen die Kirche vornehmlich in unserer Zeit und in unserm Staate ihre Diener erhalte. Sie erhält diese nicht aus dem Adel. „So lange die deutsche Kirche noch reich und äußern Glanz zu geben im Stande war, drängten sich zu ihren Aemtern und Würden sehr Viele aus dem Adel hin; seitdem sie aber beraubt, arm und aller irdischen Herrlichkeit ledig ist, werden höchst selten Edelleute gesehen, die ihr zu dienen wünschten *)." Sie erhält diese auch nicht aus der Classe der Beamten. Die Staatsbeamten sind im Besitze der Gewalt und Macht, sie stehen an der Spitze der Verwaltung und der Rechtspflege, sie üben demnach den größten Einfluß auf jene Verhältnisse, die dem sinnlichen Menschen am theuersten sind, und genießen eben deßwegen ein Ansehen und erfreuen sich einer Auctorität, die blendet und jugendliche Gemüther fesselt; hingegen ist das Wirken der Geist-

*) S. Möhler's Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Cölibates. Mainz, bei Stenz.

lichen still und geräuschlos, es bezieht sich bloß auf das Verborgene und Innere des Menschen, weßwegen ihm denn auch jenes äußere glanzvolle Ansehen nicht zu Theil wird, auch gar nicht nöthig ist, das die Söhne der Beamten anzieht. — Sein ganzes Leben vielleicht auf einem einsamen Dorfe zuzubringen, die armseligsten Hütten zu besuchen und daselbst die Tröstungen der Religion wirken zu lassen, sich von einer Menge von Vergnügungen und Zerstreuungen zurückzuziehen, die zwar an sich erlaubt sind, dem Geistlichen indeß doch auch aus guten Gründen versagt werden, sich, wie es doch meistens der Fall ist, mit einem höchst mäßigen Einkommen *) begnügen, und bei allem dem auch noch an Ehre, Rang und Ansehen vor der Welt von den ererbten Ansprüchen so Manches abtreten zu müssen, dies alles mögen sich selten die Söhne von Beamten gefallen lassen **). Hätte der Stand der Beamten aber auch mehre Diener der Kirche geliefert, so ist es begreiflich, wie gerade jetzt die Anzahl derselben geringer werden muß, wenn man bemerkt, daß die Bildungszeit ihrer Väter so recht in jene Periode fällt, wo der Glaube an das Evangelium nicht bloß indifferencirt, sondern sogar verpönt war, und daß die erste Anregung zu einem solchen Entschlusse immer durch das Wort oder das fromme Beispiel der Familie geschehen müsse. Vorzugsweise waren und sind es bisher die arbeitende und ganz besonders die landbauende Classe, welche ihre Söhne dem Dienste der Kirche widmeten, und hier ist daher die Abnahme am sichtbarsten und muß auch zunächst der Grund derselben gesucht werden. Vor der vollständigen Organisirung der Gymnasien gab es auf dem Lande eine große Anzahl von Pfarrern, welche einzelnen ihrer Parochianen in der lateinischen Sprache u. s. w. Unterricht gaben, und es war sehr begreiflich, wenn diese die angefangenen Studien fortsetzten, sich größtentheils dem geistlichen Stande widmeten, zu dem sie nach einem zwei- oder dreijährigen Aufenthalt im Seminar ohne großen Zeit- und Kostenaufwand gelangen konn-

*) Es ist einleuchtend, daß die Hülfspfarrer, welche einen selbstständigen Dienst haben und fast beständig in dem Falle sind, bei den kranken Armen in der Pfarrei den dringendsten Bedürfnissen selbst abhelfen zu müssen, wenn sie mit größerm Nutzen wirken sollen, von einem Gehalte von 500 Francs oder 131 Thlr. 7 Sgr. 6 Pf. und den ihnen werdenden bekannten, meist nur geringen Opfern nicht anständig subsistiren können. S. Handbuch der gesammten Staatsgesetzgebung über den christlichen Cultus und über die Verwaltung der Kirchengüter und Einkünfte in den königl. preuß. Provinzen am linken Rheinufer, von Hermens, königl. preuß. Regierungs-Secretär. Aachen, bei Mayer, 1833. I. Bd. S. 520.

**) Daselbst S. 86.

ten. Nachdem aber jetzt gefordert wird, daß der Candidat 6 bis 7 Jahre am Gymnasium, 3 Jahre an der Universität, 1 Jahr im Seminarium, also meistens außer dem elterlichen Hause, zubringe, wird hiedurch ein Kostenaufwand gefordert, den sehr viele Eltern nicht aufbringen können. Diejenigen, die dennoch sich von hieher dem geistlichen Stande widmen wollen, erhalten nicht selten an den Gymnasien Anregungen, welche sie von ihrem Vorhaben abwendig machen. Der Lehrer braucht positiv nichts gegen die Religion vorzubringen: nur wenn er sich gleichgültig dagegen verhält, so ist das eine Versuchung, an welcher der Entschluß des Jünglings schon leicht scheitern kann; geht der Lehrer aber einen Schritt weiter, behandelt er den künftigen Candidaten der Theologe mit einer mitleidigen Theilnahme, sagt er aus, nur schwache Subjecte seien zu diesem Stande tauglich, so ist das eine Versuchung, von der nur sehr Wenige nicht zum Abfalle gebracht werden. Der Jüngling wählt sich so gern einen Beruf, in dem er seinen Lehrer verehrungswürdig sieht; das zeigt sich in den Familien, indem der Sohn gar gewöhnlich sich die Wissenschaft des Vaters wählt; das zeigen unsere Gymnasien: an den Anstalten, wo die meisten geistlichen Lehrer wirksam sind, da gehen auch die meisten Candidaten des geistlichen Standes hervor.

Köln, 29. Mai. Nachdem Se. Erzbischöflichen Gnaden, der Hochwürdigste neugewählte Herr Erzbischof von Köln, Clemens August Freiherr Droste zu Vischering, am 26. d. M. im hiesigen Regierungsgebäude in die Hände des königlichen Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, Herrn Freiherrn von Bodelschwingh, den vorgeschriebenen Huldigungs-Eid geleistet, wurde heute die feierliche Inthronisation und Ueberreichung des Palliums in der Metropolitan-Domkirche vollzogen. Um neun Uhr begann das von dem Hochwürdigsten Bischofe von Münster, Herrn Caspar Maximilian, Freiherrn Droste zu Vischering, gehaltene Pontifical-Amt, welchem sämmtliche Militär- und Civil-Behörden, das Hochwürdige Metropolitan-Domcapitel und die Stadt-Pfarrgeistlichkeit beiwohnten. Nach Beendigung desselben verkündigte der Domcapitular Hr. Iven unter Assistenz des apostolischen Notars, Hrn. Schmitz, die verschiedenen päpstlichen Bullen. Seine Erzbischöflichen Gnaden, früher schon von den beiden Herren Domcapitularen D. Schweitzer und Monpoint vor Beendigung des Hochamtes aus der erzbischöflichen Residenz abgeholt, wurden hierauf in Begleitung der beiden genannten Herren und der übrigen Domcapitularen aus dem Capitelssaale in die Metropolitan-Domkirche eingeführt, leisteten vor dem Hochaltare in die Hände des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Münster

den nach dem römischen Pontifical vorgeschriebenen Eid, und empfingen von Hochdemselben das Pallium. Der Herr Erzbischof verrichtete nun an den beiden Seitenaltären des Chors Gebete und Opfer, wurde darauf mit den übrigen erzbischöflichen Insignien bekleidet und zum Throne geführt. Der Herr Weihbischof stimmte alsdann am Fuße des Hochaltars das Te Deum an, während dessen die Herren Domcapitularen, Domvicare und die Pfarrgeistlichkeit von dem Herrn Erzbischof zum Handkusse zugelassen wurden. Nach Beendigung der heiligen Handlung verfügten Sich Seine Erzbischöflichen Gnaden, von einem feierlichen Zuge begleitet, auf den Domhof, wo ein Festaltar errichtet war, und ertheilten den da zahlreich versammelten Gläubigen den Segen.

Groß ist die Freude der Erzdiözesanen, den altehrwürdigen Oberhirtenstuhl Kölns durch einen „von apostolischem Geiste beseelten, durch vieljährige und rühmliche Diözesan-Verwaltung als treuer Diener der Kirche Jesu Christi bewährten und durch Werke der Gemeinnützigkeit ausgezeichneten Mann" wiederbesetzt zu sehen.

Köln, 30. Mai. Se. Erzbischöflichen Gnaden der Hochwürdigste Herr Erzbischof von Köln, Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, hat unterm gestrigen Tage folgenden Hirtenbrief an die Geistlichkeit der Erzdiözese erlassen:

CLEMENS AUGUSTUS DIVINA MISERATIONE ET SANCTAE SEDIS APOSTOLICAE GRATIA ARCHIEPISCOPUS COLONIENSIS, EIUSDEM S. SEDIS APOSTOLICAE LEGATUS NATUS, SS. THEOLOGIAE DOCTOR, ORDINIS AQUILAE RUBRAE TERTIAE CLASSIS EQUES, LIBER BARO DROSTE EX VISCHERING,

Venerabilibus Nobis in Christo dilectis Ecclesiae Nostrae Metropolitanae Praeposito, Decano et Capitulo, Ecclesiae Collegiatae Aquisgranensis Praeposito et Capitulo, Decanis ruralibus, Ecclesiarum Pastoribus ceterisque Civitatis et Archidioecesis Nostrae Clericis tam saecularibus quam regularibus Salutem in Domino precamur sempiternam!

Inscrutabili Dei Providentia die prima Decembris a. p. ad regendam Ecclesiam Metropolitanam Coloniensem, per obitum Reverendissimi Domini Archiepiscopi Ferdinandi Augusti Comitis Spiegel in Desenberg et Canstein, suo Pastore vidnatam, per electionem Venerabilis Capituli huius Metropolitanae Ecclesiae, Serenissimo Augustissimoque Rege nostro assentiente, vocati, hac electione iam a Capite universali Ecclesiae catholicae, Sanctissimo Domino nostro Gregorio decimo sexto, confirmata, Cathedram Archiepiscopalem conscendimus.

Ut hac solemni Nostrae Inaugurationis die praesentes literas ad Vos dirigamus, charissimi in vinea Domini adiutores! non modo pium maiorum institutum compellit, verum etiam sacri muneris Nostri ratio ipsa expostulat, non eo quidem consilio,

quod admonitione Vos indigere arbitremur, sed quoniam ea est humanae naturae fragilitas, ut, ad quid vocati simus, ad quae et quanta obligatione gravissima teneamur, saepissime ante oculos ponere necesse sit simulque nos excitare, ut operi, quod Deus nobis dedit ut faciamus, hilari animo, gaudentes in Domino incumbamus.

Quare saepissime et serio animo revolvamus, nos in altum positos esse, — positos super candelabrum, ut lux nostra luceat omnibus, qui in domo sunt. „Vos estis lux mundi, inquit Dominus noster Jesus Christus; sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, Qui in coelis est“ (1). Lux lucet et ardet. Nostra luce ministra non modo illuminentur fidelium animi, verum etiam in cordibus eorum ignis ille accendatur charitatis, „quem Deus-Homo misit in terram et voluit vehementer accendi“ (2). „Vos estis sal terrae. Quodsi sal evanuerit, in quo salietur? ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus“ (3). Sale et doctrinae nostrae et nostri exempli condiantur, fideles, ut ab huius saeculi corruptione praeserventur. — Ast fructum nostri laboris sperare minime licebit, nisi „ex abundantia cordis os loquatur“ (4), nisi opera ex interna abundantia procedant. Et unde haurienda nobis est haec abundantia, nisi in Sanctissimo Missae Sacrificio et in oratione? illud dicimus tremendum Sacrificium, quo Deus-Homo non solum Deo Patri Seipsum pro nobis et pro toto mundo offerre, sed etiam totum Se nobis in cibum dare dignatur, ut charitatis plenitudine imbuamur. Tum etiam in oratione hauriendam dicimus istam abundantiam, speciatim in oratione mentali, in frequenti meditatione et quidem singulis diebus coram Deo facta, in ambulando coram et cum Deo; qua ratione Eius gratia adiuti discimus Deum semper cogitare, semper in corde et ore gerere, omnesque nostras actiones in Eum referre, ita ut unicum obiectum et motivum Deus sit, nec non doctrina et exemplum Domini nostri Jesu Christi sola norma sit omnium actionum nostrarum tam internarum quam externarum. Caveamus autem, ne animo extollamur, si forte nobis detur, fructum laborum nostrorum conspicere; imo vero memores simus illorum, quae dicit Apostolus: „Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat, sed, qui incrementum dat, Deus“ (5). In memoriam redeat verbum, quod locutus est Dominus noster, dicens: „Sic et vos, cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis (et quis haec a se facta esse audebit affirmare?), dicite: servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus“ (6).

---

(1) Matth. V. 14. 16. — (2) Luc. XII. 49. — (3) Matth. V. 13 — (4) Matth. XII. 34. — (5) I. Corinth. III. 7. — (6) Luc. XVII. 10.

O, charissimi in vinea Domini adiutores! strenue simus in eo, ut cum Apostolo dicere nobis liceat: „Imitatores mei estote, sicut et ego Christi“ (7)! In nobis videat quisque fidelium, quaecunque sibi facienda siut, quaecunque omittenda fugiendaque! quod sane nulla ratione consequi possumus, nisi eadem, quae Dominus noster sensit, de paupertate de divitiis, de honoribus et opprobriis, de labore et requie, de afflictionibus et gaudiis huius saeculi et ipsi sentiamus. Quapropter ante oculos nostros versentur, quae diversis S. Scripturae locis ad discipulos Suos verba fecit Christus Dominus: „Sicut misit Me Pater, inquit, et Ego mitto Vos“ (8). — „Non est discipulus super magistrum, nec servus super dominum suum“ (9). — „Discite a Me, quia mitis sum et humilis corde“ (10). — „Non venit Filius hominis ministrari, sed ministrare“ (11). — Quae omnia serio et identidem perpendentes semper paratos nos exhibeamus ad serviendum proximo operibus misericordiae tum spiritualibus tum corporalibus. Obedientiam Domini nostri imitemur, Qui „factus est obedieus usque ad mortem, mortem autem crucis“ (12), ut nostro exemplo fideles curae nostrae commissos perducamus ad obedientiam debitam praestandam tum superioribus ecclesiasticis in iis, quae ad Ecclesiam spectant, tum magistratui civili in rebus ad reipublicae administrationem pertinentibus, et quidem propter Deum, seu, ut loquitur Apostolus, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam, (id, quod nostra aetate, qua ab hominibus preversis, dominandi cupiditate inductis, suamque superbiam inobedientia manifestantibus motus quam plurimi excitati sunt, quam maxime urget); et ne etiam Ecclesia turbetur, quod non esse cur timeamus, affirmare vix quispiam audebit. Totis viribus eo contendamus, ne unitas fidei atque disciplinae in discrimen adducatur, ne vinculum illud, quo membra Ecclesiae tam inter se, quam cum visibili eius capite, connectuntur, ullo modo labefactetur, memores moniti, quod dat magnus ille Martyr, S. Ignatius, S. Joannis Evangelistae discipulus, dicens: „Divisiones fugite, sicut principium omnium malorum.“

Demum, ut paucis omnia complectamur, in memoriam reducimus praeceptum, quod iam Veteris Testamenti sacerdotibus in libro Levitici a Deo inculcatum est hisce gravissimis verbis: „Sancti erunt Deo suo, et non polluent Nomen Eius, incensum enim Domini et panes Dei sui offerunt, et ideo sancti erunt.... Et panes propositionis offerunt. Sint ergo sancti, quia et Ego Sanctus sum, Dominus, Qui sanctifico eos“ (13).

---

(7) I. Corinth. IV. 16. et XI. 1. — (8) Joan. XX. 21. — (9) Matth. X. 24. — (10) Matth. XI. 29. — (11) Matth. XX. 28. — (12) Philipp. II. 8. — (13) Levit. XXI. 6. 9.

Nonnulla alia in praesens Nobis dicenda forent de iuventute educanda; ast Vos omnes quam firmissime persuasum habere arbitramur, quod haec res maximi momenti sit, quod inprimis omnem instructionem et generatim omnem educationem religioni sanctae a Deo-Homine revelatae inniti, et adolescentes humilitatem obedientiamque doceri oporteat, ne ridicula illa arrogantia, quae hisce temporibus proh dolor! invalescit, inficiantur.

Postremo finem facere non possumus, quin Vobis, dilectissimi in vinea Domini adiutores! enixe commendemus, ut Nostri memoriam faciatis preces fundentes, praesertim vero Sanctissimum Missae Sacrificium celebrantes. Efflagitetis a Deo, ut Ipse dignetur Nobis tribuere assistricem sapientiam, ut sciamus, quid acceptum sit coram Illo omni tempore, — ut Spiritus Sanctus, „Qui, teste Paulo Apostolo, posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei“ (14), fecundet cor Nostrum intima Sui roris aspersione.

„Gratia Domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus Vobis! Amen“ (15).

Insuper notum Vobis esse volumus, Nos Decanum Metropolitanae Nostrae Ecclesiae, SS. Theologiae Doctorem Dominum Hüsgen, Ordinis Aquilae Rubrae Equitem, qui summa cum laude Archidioecesin Nostram hucusque administravit, Vicarium Nostrum constituisse in Spiritualibus generalem, nihilo minus autem deinceps omnia exhibita Archioioecesin Nostram concernentia immediate ad Nos Ipsos esse dirigenda.

Coloniae, die 29. Maji 1836.

CLEMENS AUGUSTUS
ARCHIEPISCOPUS COLONIENSIS.

Der von dem Hochwürdigsten Hrn. Erzbischof an die Diözesanen erlassene Hirtenbrief lautet, wie folgt:

Clemens August, durch Gottes Erbarmung und durch die Gnade des heiligen apostolischen Stuhles Erzbischof von Köln, desselben apostolischen Stuhles geborener Legat, Doctor der Theologie, Ritter des rothen Adler-Ordens dritter Classe, Freiherr Droste zu Vischering.

Allen Angehörigen Unseres Erzbisthums Gnade und Friede von Gott unserm Vater und unserm Herrn Jesu Christo (1).

Mit diesem Gruße des Apostels begrüßen Wir Euch, da Wir zum ersten Male mit Euch reden, weil Wir Euch nichts Besseres zu wünschen wissen, als die Gnade Gottes und jenen Frieden, mit welchem die Engel die Menschheit begrüßten, da sie den Hirten die Menschwerdung des Sohnes Gottes ankündigten, und

---

(14) Actor. XX. 28. — (15) II. Thessal. III. 18.
(1) Phil. I. 2.

daß das göttliche Kindlein, Er, der Herr des Himmels und der Erde, zur Wiege eine Krippe gewählt habe (2). Es ist jener Friede Gottes, der über allen Begriff geht (3), jener Friede, welchen der Heiland uns hinterlassen, welchen Er uns gegeben hat (4), welchen die Welt nicht geben kann.

Die Welt verheißet den Frieden durch Befriedigung der Begierlichkeit, durch welche aber der Unfriede mehr und mehr genährt wird, da eben die Begierlichkeit die Ursache des Unfriedens ist, den wir in uns erfahren, wie sie nach den Worten des Apostels (5) die Ursache ist des Unfriedens, des Streites, der Zwietracht mit Andern. Nicht dadurch, daß wir uns von den bösen Begierden ziehen, beherrschen lassen, sondern dadurch, daß wir denselben widerstehen, sie unter unsere Herrschaft bringen, wird der Friede in und außer uns erhalten und begründet.

Die Welt, die Kinder dieser Welt und der Teufel, dem sie dienen, der nach der Lehre des ersten der Apostel (6) umherschleichet, Seelen zu fangen und zu verderben, rathen und reizen uns, unserer Begierlichkeit nachzugeben, und in uns haben wir nur zu viel Neigung, diesem bösen Rathe, dieser bösen Anreizung zu folgen.

Aber lasset uns dem Heilande, dessen Worte Geist und Leben sind (7), folgen; Er spricht (8): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben (9)." „Wenn Jemand Mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst, und trage sein Kreuz täglich, und folge Mir (10);" „wer nicht allem entsagt, was er besitzet, der kann Mein Jünger nicht sein;" das heißt: wir sollen unser Herz losreißen, abwenden vom Irdischen; sollen unser Herz nicht hängen an Geld und Gut, nicht an die Ehre, nicht an Lob, so von Menschen kommt, nicht an irdische Vergnügen und Lustbarkeiten; sollen nicht die Welt lieben, nach den Worten des Jüngers, den der Herr liebte; Er schreibt (11): „Liebet nicht die Welt, noch was in der Welt ist. Wenn Jemand die Welt liebet, in dem ist nicht die Liebe des Vaters." — „Denn alles, was in der Welt ist, ist Begierlichkeit des Fleisches, Begierlichkeit der Augen und Hoffart des Lebens, welche nicht vom Vater ist, sondern von der Welt." — „Und vorüber gehet die Welt und ihre Begierlichkeit. Wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit."

Wir sollen unser Herz nicht theilen, nicht wähnen, Gott und die Welt zugleich lieben zu können, da der Apostel Jacob schreibet (12): „Wisset ihr nicht, daß die Freundschaft dieser Welt

(2) Luc. II. 8.—17. (3) Phil. IV. 7. (4) Joh. XIV. 27. (5) Jac. IV. 1. (6) I. Petr. V. 8. (7) Joh. VI. 64. (8) Joh. XIV. 6. (9) Luc. IX. 23. (10) Luc. XIV. 33. (11) I. Joh. II. 15. 16. 17. (12) IV. 4.

Gottes Feindschaft ist?" Wer immer also dieser Welt Freund sein will, der ist Gottes Feind.

Wir sollen Ihn, Der allein unseres Herzens Durst stillen kann, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit ganzem Gemüthe, aus allen Kräften, und den Nächsten wie uns selbst lieben (13).

Wir sollen uns selbst verläugnen, also nicht allein unser Herz von den irdischen Dingen, die uns umgeben, ab- und zu Gott hinwenden, sondern auch insbesondere unsern Verstand und unsern Willen Gott hingeben; sollen unsern Vernunftstolz, der uns antreibt, Alles begreifen zu wollen, und der sich wider den Glauben sträubt, unter die Füße bringen.

Unbedingt sollen wir glauben, was der heilige Geist durch die Apostel und durch unsere heilige katholische Kirche, welche uns die apostolische Lehre überliefert, zu glauben lehrt. Haltet Euch, meine lieben Diözesanen! fest an dieser Lehre nach jener Regel, welche der Apostel so eindringend in folgenden Worten verkündigt: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel euch etwas predigen würde, außer was wir euch verkündiget haben, der sei verflucht (14)." Bewahret den Glauben, es ist ein großer Schatz, den wir leicht verlieren können, eine große Gnade, der wir uns unwürdig machen, wenn wir nicht mitwirken, oder gar leichtsinnig in die Gefahr, ihn zu verlieren, ohne Noth, mit Willen uns begeben. Hütet Euch vor gefährlichen Verbindungen, Gesprächen und Büchern, überhaupt vor allen Gelegenheiten, wo Eurem Glauben Gefahr drohet.

Aber Ihr müsset auch Euren Glauben öffentlich bekennen, und denselben in Euch und in Andern zu befestigen, zu beleben Euch bestreben, und zwar insbesondere durch fleißiges, aufmerksames Anhören der Predigten und christlichen Lehren, überhaupt durch andächtiges Theilnehmen am öffentlichen Gottesdienste, insbesondere aber an der Feier des hochheiligen Meßopfers und durch öftern würdigen Empfang der heiligen Sacramente. Sehet auf die Erstlings-Gemeinde der Christen zu Jerusalem, von welcher geschrieben steht: „Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft des Brodbrechens (d. h. in der Feier des hochheiligen Meßopfers und in der Empfangung des allerheiligsten Altars-Sacramentes), und in den Gebeten (15)." „Die Menge der Gläubigen aber war Ein Herz und Eine Seele (16)."

Wir sollen aber nicht allein unsern Vernunftstolz, sondern auch unsern Willen verläugnen. Wir sollen unsern Willen ohne Ausnahme, ohne Bedingung, für Leiden und Freuden, für Ge-

(13) Matth. XXII. 37. 39., Marc. XII. 30. 31. 33., Luc. X. 27. (14) Galat. I. 8. (15) Gesch. d. Ap. II. 42. (16) Gesch. d. Ap. IV. 32.

genwart und Zukunft, für Leben und Tod, für Zeit und Ewigkeit dem allerheiligsten Willen Gottes unterwerfen, und um Gottes willen unsern Willen jenen Menschen unterwerfen, die Gott über uns gesetzt hat; sollen in kirchlichen Angelegenheiten den geistlichen Obern gehorchen nach den Worten des Herrn: „Wer euch höret, der höret Mich; wer euch verachtet, der verachtet Mich; wer aber Mich verachtet, der verachtet Den, Der Mich gesandt hat" (17); sollen in weltlichen Angelegenheiten den weltlichen Obern gehorchen nach dem Worte des Herrn: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist" (18), und nach dem Beispiele des Herrn, Welcher Sich dem übergab, der ungerecht Ihn richtete (19), nach dem Beispiele der echten Christen aller Zeiten, nach der beharrlichen, von den Aposteln empfangenen Lehre der katholischen Kirche; der Apostel Paulus schreibt: „Jeder Mensch sei der obrigkeitlichen Gewalt unterthan; denn es ist keine obrigkeitliche Gewalt, außer von Gott. Welche aber da sind, die sind von Gott angeordnet. Wer also der Obrigkeit widerstehet, der widerstehet der Anordnung Gottes. Welche aber widerstehen, die erwirken sich selbst die Verdammung: denn die Fürsten sind nicht zu fürchten wegen des guten Werkes, sondern wegen des bösen. Willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten? Thue das Gute, und du wirst des Lobes haben von ihr. Denn sie ist Gottes Dienerinn, dir zu Gut. Thust du aber Böses, so fürchte; denn nicht ohne Ursache trägt sie das Schwert. Denn sie ist Gottes Dienerinn, eine Rächerinn, den zu strafen, der Böses thut. Es ist also nothwendig, daß ihr unterthänig seid nicht allein der Strafe, sondern auch des Gewissens wegen. Deßhalb auch entrichtet ihr Steuer: denn sie sind Diener Gottes, eben hierin dienend. Gebet also Jedem, was ihm zukommt: Steuer, dem Steuer; Zoll, dem Zoll; Furcht, dem Furcht; Ehre, dem Ehre" (20). Und der Apostel Petrus schreibt (21): „Seid aller menschlichen Obrigkeit um Gottes willen unterthänig; nicht nur dem Könige, als dem Vornehmsten, sondern auch den von ihm zur Bestrafung der Bösen und zum Lobe der Guten bestellten Beamten."

Und bedenket doch, daß eben der Gehorsam gegen Menschen ein so vortreffliches Mittel ist, die Willens-Verläugnung zu üben, um dahin zu gelangen, daß Ihr Euren Willen dem allerheiligsten Willen des Alliebenden so vollständig unterwerfet, wie es sich für Kinder eines solchen Vaters, für Diener des lebendigen Gottes, für Jünger Dessen, Der gehorsam geworden ist bis zum Tode am Kreuze (22), wie es sich für uns Erdenwürmchen gegen den

(17) Luc. X. 16. (18) Luc. XX. 25. (19) I. Petr. II. 23. (20) Röm. XIII. 1—7. (21) I. Petr. II. 13. 14. (22) Phil. II. 8.

Schöpfer des Himmels und der Erde geziemet. Wenn Ihr das recht zu Herzen nehmet, dann hoffen Wir, daß Ihr nicht allein den Obrigkeiten gehorchen werdet, denn das setzen Wir von Euch allen voraus, sondern daß Ihr den Gehorsam noch lieber gewinnen werdet.

Nun, meine lieben Diözesanen! muß ich noch Eines Euch recht ans Herz legen, nämlich die häusliche Erziehung Eurer Kinder. Bedenket doch, daß Eure Kinder nicht Euer, sondern Gottes Eigenthum sind; bedenket, daß, wenn Ihr durch böses Beispiel oder schlechte Gespräche, oder auch durch Unterlassung des guten Beispieles, der guten Ermahnungen, und durch Unterlassung der nöthigen Züchtigungen, Schuld seid an ihrer Verdammung, Gott ihre Seelen von Euch fordern werde. Wir setzen voraus, daß Ihr Eure Kinder fleißig zur Schule schicket; aber wenn sie zu Hause das Gegentheil von dem, was sie in der Schule lernen, sehen und hören, so werden sie eher dem Beispiele der Eltern, als dem Schulunterrichte folgen. Wenn die Kinder in der Schule z. B. vor Streitsucht und Zank gewarnt werden, zu Hause aber die Eltern häufig mit einander zanken sehen; wenn die Kinder in der Schule vor Lügen gewarnt werden, zu Hause aber bemerken, daß die Eltern sich nicht viel aus Lügen machen; wenn die Töchter in der Schule vor der sehr schädlichen Eitelkeit, vor der Sucht, durch Putz zu gefallen, gewarnt werden, zu Hause aber bemerken, daß die Mütter nichts Wichtigeres zu kennen scheinen, als sich und ihre Töchter möglichst und oft weit über ihren Stand und über ihr Vermögen aufzuputzen: so wird das schlechte Beispiel der Eltern meistentheils mehr wirken, als der gute Unterricht in der Schule; und Ihr müsset wohl bedenken, daß die Kinder unbemerkt auf Alles achten. — Endlich empfehlen Wir Euch dringend, für Uns zu beten, daß Gottes Wort sich verbreite und verherrlicht werde (23).

Und wie Wir mit dem Gruße des Apostels im Anfange dieses Hirtenbriefes Euch begrüßet haben, so beschließen Wir denselben mit den Unser sehnlichstes Verlangen aussprechenden Worten des Apostels (24):

„Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit Eurem Geiste! Amen."

Zugleich machen Wir Euch bekannt, daß Wir den Domdechant unserer Metropolitankirche, Herrn Doctor Hüsgen, Ritter des rothen Adler-Ordens, welcher bis dahin das Erzbisthum so rühmlich verwaltet hat, zu Unserm General-Vicar ernannt haben, jedoch, da wir heute von dem erzbischöflichen Stuhle

(23) II. Thess. III. 1. (24) Phil. IV. 23.

Besitz genommen haben, alle die kirchlichen Angelegenheiten des Erzbisthums betreffenden Vorstellungen von nun an unmittelbar an Uns zu richten sind.

Köln, am 29. Mai 1836.

Clemens August,
Erzbischof von Köln.

Herr V. Bonald hat so eben ein Werk herausgegeben unter dem Titel: Moïse et les géologues modernes, ou le récit de la Genèse, composé aux théories nouvelles des savans. Der Verfasser erklärt sich gegen die Ansicht derjenigen, welche in den 6 Schöpfungstagen kürzere oder längere Zeiträume erkennen wollen.

— Der ehemalige französische Chargé d'affaires beim römischen Hofe, Herr Ritter Artaud, hat ein neues Werk, unter dem Titel: Histoire de la vie et du pontificat de Pie VII., herausgegeben, ein Werk, über welches uns die günstigsten Urtheile von Seiten mehrer französischen Journale vorliegen, und von dem man hiernach bald in Deutschland eine Uebersetzung erwarten kann. Der Verfasser hat sich bei der Ausarbeitung desselben authentischer und bisher ungekannter Documente bedient, und mehr als 200 diplomatische und confidentielle Actenstücke sind dabei zu Rathe gezogen und mitgetheilt worden.

Die Ansicht Pius' VII. über den Papst Honorius, welche wir aus jenem Werke kennen lernen, verdient hier angeführt zu werden. Es ist bekannt, daß mehre Schriftsteller geläugnet haben, Honorius sei in den Monotheletismus verfallen. Pius VII., der zu keiner Nachgiebigkeit in Ansehung der constitutionellen Bischöfe zu bewegen war, sagte zum Minister Cacault: Nous avons lu souvent et jamais nous n'avons oublié ce qui est arrivé sous Honorius I. Ce Campanien, fils de Petronius d'une famille consulaire, pape en 626, approuva la doctrine du *monothelisme*, dont Sergius patriarche de Constantinople était le chef *).

The Dublin Review.

Unter diesem Titel wird in England eine neue katholisch-theologische Zeitschrift angekündigt, welche schon der Männer wegen, die sich als Redactoren derselben genannt haben, Aufmerksamkeit verdient. Es sind diese der „große Agitator O'Connell, N. Wiseman, Priester und Rector des englischen Collegiums zu Rom, D. Michael, J. Quin, Advocat". Nachstehendes ist die Ankündigung dieses Blattes:

*) S. Ami de la Religion, n. 266.

„Irland ist bisher auf dem Gebiete der kritischen Litteratur nicht repräsentirt worden. Unter den verschiedenen Quartal-Schriften, die wir jetzt haben, gibt es kaum Eine, welche die Religion Irlands nicht als etwas Schlechtes angeklagt, oder sie als Aberglauben lächerlich gemacht hätte. Mit einigen glänzenden Ausnahmen haben die politischen Journale aller drei Königreiche viele Jahre dazu dienen müssen, Invectiven der gröbsten Art über jenen ehrwürdigen Glauben auszuschütten, die auf nichts, als Voraussetzungen, gegründet und die mit den Grundprincipien desselben im größten Widerspruche waren; er ist durch Vorurtheile entstellt worden, welche nur die Unwissenheit ins Dasein gerufen, und die in einer Sprache ausgesprochen worden, welche der Geist des Christenthums immer verdammen muß.

„Vor der Emancipations-Acte wurde in diesem Königreiche die Feindseligkeit gegen unsere Religion in einem hohen Grade ermuthiget, als ein mächtiges Mittel, die Fortdauer unseres entwürdigenden Zustandes zu sichern. Nun, da alle Unterthanen Sr. Majestät beinahe gleich vor dem Gesetze sind, hat sich diese Feindseligkeit hundertfach vergrößert, in der Absicht, uns der Vortheile unserer wieder errungenen Rechte und Privilegien zu berauben, und weitere Reformen in den bürgerlichen und kirchlichen Institutionen dieser Königreiche zu hemmen und, wo möglich, zu vereiteln. Da das nicht länger als ein allgemeines Hinderniß gilt, uns an den Landesgesetzen Theil nehmen zu lassen, so hat man den Kampf gegen diese Religion jetzt auf das Gebiet der öffentlichen und geheimen Verbindungen verpflanzt, und ihn Privatpersonen aus allen Ständen und Bekenntnissen übertragen, die es sich als die große Aufgabe ihres Lebens stellen, unsern alten Glauben bei der Nation verhaßt zu machen.

„Unter diesen Umständen fühlen wir uns gebieterisch aufgefordert, unsere Kirche zu vertheidigen; freilich nicht in jener Weise, wie sie bekämpft wird, sondern, indem wir von Zeit zu Zeit und unter Gutheißung anerkannter Auctoritäten die Lehren, welche die Katholiken in den drei Königreichen bekennen, aus einander setzen. Es steht zu hoffen, daß unsere Landsleute, die mit uns im Glauben nicht übereinstimmen, indem wir uns in dieser Weise an sie wenden, sich werden veranlaßt finden, die wahren Punkte einzusehen, in denen wir von einander abweichen, und daß, wenn sie auch zu der Religion ihrer Vorfahren nicht zurückkehren, sie wenigstens die Motive schätzen lernen, durch welche beinahe 8 Millionen Irländer und Engländer sich zu derselben bekennen.

„Es ist eine der ausgezeichnetsten Eigenschaften der katholischen Kirche, daß sie mit wahrhaft mütterlicher Sorge über jede Anlage des Geistes wacht und dieselbe pflegt, welche dazu beitragen kann,

das Daſein hienieden zu verſchönern und es zu einer jenſeitigen Herrlichkeit vorzubereiten. Ihre Söhne haben in ihr die früheſte und hochherzigſte Beſchützerinn der Künſte und Wiſſenſchaften gefunden; unter ihrem Schutze haben ſie die Welt mit ihrem Ruhme erfüllt. Ihre Klöſter waren Jahrhunderte hindurch von dem Lichte des Geiſtes erleuchtet, während Alles um ſie herum in Finſterniß verſunken lag; ihre Diener waren es, welche zuwege gebracht, daß das Chriſtenthum und die Civiliſation Hand in Hand durch die Königreiche des neuern Europa gewandert ſind.

„Alles alſo, was mit dem Fortſchreiten des Menſchen in ſeinen religiöſen, ſocialen und politiſchen Verhältniſſen in Beziehung ſteht, muß in dem Dublin Review ſeine Stelle finden. Wir überlaſſen es der Zukunft, zu beurtheilen, in welcher Weiſe wir unſere Aufgabe löſen werden; wir verſichern nur unſern Leſern, daß wir uns der Hoffnung hingeben, das göttliche Gebot: Liebet euch unter einander! in dem Geiſte zu erfüllen, in welchem es gegeben worden.

„London, 24. Februar 1836.

„Daniel O'Connell, N. Wiſemann,
„D. Michael, J. Quin."

Das erſte Heft des Dublin Review iſt bereits erſchienen; Preis 6 Shillings. London, J. Booker. Dublin, Cumming.

EXAMEN pro admittendis inter Alumnos Collegii Germanici, et Hungarici Urbis *).

Examen primum.

1. Quod Nomen; Cognomen; Patria; Dioecesis, tùm in qua natus, cùm in qua Beneficium, seu Patrimonium habet?

2. Nobilis ne sit, qui in Cathedralibus superioris Germaniae Canonicus esse possit; an verò Patritius, an Plebejus?

3. An Parentibus natus Catholicis, semper et ipse Catholicus? secùs verò, à quo tempore, et ubinam tàm illi, quàm ipse conversi?

4. Quibus Literis, et ubi operam dederit: an, et quem gradum susceperit?

5. An alicui ex Congregationibus B. M. Virginis fuerit adscriptus; et quomodo se gesserit, de quo adferat testimonium?

6. Alumnus ne aliquando fuerit, aut sit; aut certè Convictor in aliquo Collegio?

---

*) Nach einem in Rom gedruckten Formulare.

7. A quo proponatur, aut commendetur Collegio: et an habeat Patronum, qui ipsum, absolutis studiis, sit suscepturus, et pro dignitate prospecturus?

8. An habeat Beneficium aliquod, et quale illud, et in qua Dioecesi?

9. An liber sit ab omnibus Censuris Ordines impedientibus? et si non, curet omninò, ut prius liberetur.

10. An habeat aliquem Ordinem? et si non, curet omninò, ut saltem quatuor minores suscipiat, priusquam hùc mittatur, de quo etiam testimonium habeat.

Examen secundum.

1. An legitimo sit natus matrimonio, et bona fama commendetur?

2. Quòd propriè sit Germanus: scilicet ex superiore Germania, et ex Provinciis inferioris Germaniae in Bulla nominatim expressis.

3. Quòd certum habeat locum, ad quem finitis studiis, et Sacris susceptis Ordinibus, se recipiat; et in quo boni, ac eruditi Sacerdotis munere fungatur.

4. Quòd Germanicae, et Latinae linguae sit eruditus; et Philosophicis, et Theologicis studiis aptus: Si tamen nobilis, qui in Cathedralibus possit recipi, poterit etiam minoris esse eruditionis.

5. Quòd vigesimum annum attigerit; si verò non, scribatur, quantùm ab eo absit; cum nobilibus tamen, qui in Cathedralibus recipi possint, aliquid indulgendum erit aetati.

6. Quòd sano corpore, lingua expedita, aspectu non deformi, et ingenio ad praedicta studia sit apto.

7. Quòd non fuerit Monachus, vel Clericus Religiosus, vel ullius Religionis Desertor.

8. Quòd in Universitatibus extra Germaniam non vixerit, nec Vagus alicui Domino servierit.

9. Quòd à Viris fide dignis amplum habeat Testimonium de vita, et moribus.

10. Quòd tantum pecuniae apud Oeconomum velit deponere, quantum illi sufficiet pro reditu, nimirum centum Scutata Romana.

Examen tertium.

1. Quòd liberè, et spontè ad Collegium venire cupiat.

2. Quòd Sacerdotio initiari, cùm Superioribus ad Dei gloriam visum fuerit, idque juramento polliceri, velit.

3. Quòd à Collegio non sit importunè postulaturus, ut sibi de Ecclesiastico Beneficio provideatur: quamvis

Collegium in hoc genere, si occasio sese offerat, commodis cujusque, pro meritis ipsius, nemini sit defuturum.

4. Quòd nec habeat, nec habere velit in posterum. dum hìc sit, negotia quaecumque, sua, vel aliorum causa: sed si quid acciderit, contentus sit, ut per externos, ad id per Superiores constituendos, tractetur.

5. Quòd iis Philosophiae, ac Theologiae studiis vacare velit, quae, et quamdiù, examine praemisso, Superioribus ad commune bonum magis expedire in Domino visum fuerit.

6. Quòd jurare paratus sit, se absoluto studiorum cursu, non in aulas, nec ad Juris Civilis, aut Medicinae studia, sed in Patriam, cùm Superiores mandaverint, ad salutem animarum procurandam, statim rediturum, etiam antè constitutum studii ordinarium terminum, si ita animarum saluti conducere, aut pro Collegii commodo Superioribus videbitur expedire.

7. Quòd communi Alumnorum victu, et corporis cultu, etsi Nobilis, uti velit, et possit; et reliqua collegii instituta juxta Superiorum interpretationem servare.

8. Quòd pecuniam apud Oeconomum depositam pro reditu, nolit in alios usus convertere: destinatam verò pro quotidianis usibus penès Superiores tantum deponere velit.

9. An paratus sit jurare, quod dum in Collegio permanebit, et postquam ab eo quomodocumque, sivè completis, sivè non completis studiis, discesserit, ante elapsum Triennii terminum, sine speciali Apostolicae Sedis licentia, vel post Triennium Eminentissimorum Cardinalium Protectorum, nullam Religionem, Societatem, Congregationem Regularem ingredi velit; nec in earum aliqua, professionem emittere?

Breslau. Die katholisch-theologische Facultät hat am 28. Mai den erwählten Fürstbischof von Breslau, Grafen von Sedlnitzky, zum Doctor der Theologie honoris gratia creirt, und demselben das hierüber ausgestellte Diplom durch eine Deputation überreichen lassen.

— Den 19. März wurde von derselben Facultät Herr Felix Kalicki, gebürtig aus dem Herzogthum Posen, nachdem er sein Examen summa cum laude bestanden, und ehrenvoll die von ihm aufgestellten Thesen vertheidiget hatte, zum Licentiaten der Theologie promovirt. Da er jedoch keine höhere Weihen hat, so wird ihm das desfallsige Diplom erst nach erhaltenem Subdiakonate eingehändigt werden.

— Der bisherige Professor der exegetischen Theologie am Lyceo Hosiano zu Braunsberg, Hr. D. Demme, hat einen Ruf an die katholisch-theologische Facultät in Breslau erhalten und angenommen.

Braunsberg. Des Königs Majestät haben den katholischen Pfarrer Annegarn zu Selm, im Regierungsbezirk Münster, zum Professor der katholischen Theologie bei dem Lyceo Hosiano zu Braunsberg zu ernennen und die Bestallung Allerhöchstselbst zu vollziehen geruht.

Nach eingetroffenen Briefen aus Madrid haben die Werke des vorgenannten Herrn Pfarrers und nunmehrigen Professors die Aufmerksamkeit des spanischen Ministeriums, vorzüglich des für die projectirte und so nöthige Reorganisation der Schulen eifrigst interessirten Mendizabal, erregt, welcher, auf ihre Uebersetzung und Einführung bedacht, durch den neulichen Sturz seines Ministeriums von der Verfolgung dieses Planes vorläufig abgebracht ist, übrigens in der nächsten Versammlung der Cortes diese Angelegenheit zur Sprache bringen wird.

Münster. Der Dompropst des münster'schen Hochstiftes, Freiherr Heinrich Johann von Droste-Hülshoff, ist am 20. Mai d. J. in einem Alter von 68 Jahren gestorben.

— Herr Domcapitular Melchers, Generalvicar der Diözese Münster und Verfasser der Geschichte des pariser National-Conciliums, ist zum Weihbischofe der münster'schen Diözese designirt worden.

— Der bisherige außerordentliche Professor der theologischen Facultät bei der königlichen Akademie zu Münster, Herr D. Anton Berlage, ist von Sr. Maj. dem Könige zum ordentlichen Professor der Theologie in der gedachten Facultät allergnädigst ernannt worden.

— Der ordentliche Professor bei der theologischen Facultät der königl. Akademie zu Münster, Hr. Domcapitular D. Brockmann, hat seine Professur in gedachter Facultät niedergelegt.

— Der ordentliche Professor der Theologie bei der königl. Akademie zu Münster, Herr D. Laymann, wird im künftigen Herbste aus der dortigen Facultät austreten; des Königs Majestät haben denselben zum Domherrn an dem Hochstifte daselbst zu ernennen und die Nominations-Urkunde Allerhöchstselbst zu vollziehen geruht.

— Des Königs Majestät haben dem Pfarrer Schönbrod in Kempen ein vacantes Ehren-Canonicat bei der Domkirche zu Münster zu verleihen und die Nominations-Urkunde Allerhöchstselbst zu vollziehen geruht.

Trier. Der Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts im bischöflichen Seminar zu Trier, Herr D. Georg

Müller, welcher, wie wir früher gemeldet, zum Domcapitularen an der Kathedral-Kirche zu Trier befördert worden, ist in den ihm gewordenen Wirkungskreis übergetreten. Die Kirchengeschichte wird jetzt bei der besagten Anstalt von Herrn Jacob Marx, bekannt durch seine Schrift: „Ueber die Ursachen der Reformation", vorgetragen.

Bamberg. Der Domcapitular des erzbischöflichen Metropolitan-Domcapitels zu Bamberg, Hr. Gottfried Gengler, ist am 28. April in einem Alter von 60 Jahren mit Tod abgegangen.

— Die Zeitungsnachricht, der gegenwärtige Rector des Collegiums De propaganda fide, Hr. Carl Graf von Reisach, sei von Sr. Maj. dem Könige von Baiern zum Bischofe von Eichstädt ernannt, wird mehrseitig durch öffentliche Blätter bestätigt. Nächst dem jetzigen Erzbischofe von Salzburg wird Graf Reisach künftig der jüngste in der Reihe deutscher Bischöfe sein. Derselbe ist im Jahre 1800 geboren, widmete sich auf mehren deutschen Universitäten dem Rechtsstudium, und nachdem er sich den juristischen Doctortitel erworben, begab er sich in das deutsche Collegium zu Rom und wurde hier zum Priester geweiht. Von Leo XII. wurde er beauftragt, in Rom die Stelle eines deutschen Predigers zu verwalten, und dann zu dem Amte berufen, welches er bis jetzt mit vielem Ruhm versehen. Graf Reisach ist auch unter den Mitarbeitern der religiösen Annalen, einer Zeitschrift, welche unter der Redaction des Abbate de Luca in Rom herausgegeben wird. Außer ihm haben sich auch die Herren Theiner, Wisemann u. s. w. diesem Institute angeschlossen.

Brixen. Dem Professor der Moraltheologie bei der fürstbischöflichen theologischen Lehranstalt zu Brixen, Herrn Jos. Ambros. Stapf, früher Prof. zu Inspruck, Verfasser der an allen Lehranstalten Oestreichs eingeführten Epitome theol. Moralis u. s. w., hat die theologische Facultät der Universität zu Wien das Diplom als Doctor der Theologie honoris causa ertheilt.

— Zu Salzburg fand am 1. Mai die feierliche Consecration des neugewählten Erzbischofs, Sr. Durchl. des Fürsten Friedrich Joseph Cölestin von Schwarzenberg, und am folgenden Tage dessen feierlicher Einzug in seine Metropolitankirche, zum Empfang des erzbischöflichen Palliums, Statt.

Freiburg, 11. Mai. Nach einer stillen Messe erfolgte heute um 9½ Uhr die Fortsetzung der Erzbischofswahl. Schon um 10 Uhr eröffnete sich das Conclave, und Domcapitular D. Martin betrat die Kanzel und verkündigte, daß mit absoluter Stimmen-Mehrheit zum Erzbischof erwählt worden sei: D. Ignaz Demeter, Domcapitular und Pfarr-Rector dahier, um dessen Be-

stätigung sogleich nach Rom Bericht erstattet werde. Das gesammte Domcapitel zog aus der Vorhalle des Conclave in Procession durch die Kirche, während vom Chore ein Halleluja ertönte. Der Gewählte, der, tief ergriffen, vergebens sich der Thränen erwehrte, ward zum Hochaltar begleitet, zum Gebet. Die Kirche war von Menschen angefüllt, und die Leute beglückwünschten sich gegenseitig über den ersehnten Erfolg.

Diese Wahl (äußert sich die hiesige Zeitung) ist für die oberrheinische Kirchenprovinz, zumal für die Angehörigen der katholischen Kirche Badens und der Fürstenthümer Hohenzollern, ein Ereigniß von hoher Wichtigkeit. Unsere kirchlichen Verhältnisse, das ist unbestritten, erheischen einen Oberhirten, der mit der Kraft und Energie des Charakters zugleich eine milde und gemäßigte Gesinnung, so wie jene kluge Umsicht vereinigt, die hier zu schonen und dort den Forderungen der Zeit die nöthige Rechnung zu tragen weiß. Das Vertrauen des hochwürdigen Domcapitels hat nun zu der höchsten kirchlichen Stelle einen Mann berufen, der seit dem Jahre 1809 in verschiedenen Stellen für die Kirche und Schule unseres Landes mit dem rastlosesten Eifer gearbeitet hat. Als Director des Schullehrer-Seminars in Rastatt, als geistlicher Ministerialrath in Karlsruhe, als Pfarr-Rector in Sasbach und als Mitglied der hochwürdigen Curia — überall hat seine Wirksamkeit den schönsten Erfolg und darum auch Anerkennung, so wie seine Humanität Liebe und Verehrung gefunden u. s. w.

Ehe-Dispensationen in I. Affinitatis gradu.

Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg, den 10. October 1834. Nr. 6051. Die Ehe-Dispensationen *in primo Affinitatis gradu* betreffend.

Beschluß. Sämmtlichen erzbischöflichen Dekanaten ist zur Mitverständigung der Pfarrämter zu rescribiren:

Da seit einiger Zeit die Gesuche um Dispensation in dem vorgedachten Ehehindernisse allzu häufig wurden, so haben Se. Päpstliche Heiligkeit die Ertheilung solcher Dispensationen in dringenden Fällen sich selbst vorbehalten.

Die Pfarrämter haben demnach jene ihrer Pfarrangehörigen, welche sich bei ihnen um Erwirkung einer Dispensation in diesem nahen Verwandtschafts-Grade melden, ohne daß sie ihr Gesuch mit äußerst wichtigen Gründen unterstützen können, zu belehren, daß sie zur Erlangung einer solchen Dispensation keine Hoffnung haben.

Wenn aber wirklich solche Dispensations-Gründe vorhanden und die betreffenden Parochianen von ihrem Gesuche nicht abzubringen sind, so haben die Pfarrer, resp. Pfarrverweser, Na-

mens der Bittsteller ein desfallsiges Gesuch unter Anführung der Gründe an Se. Päpstliche Heiligkeit, etwa nach Anleitung von Stapf's Pastoralunterricht über die Ehe, in lateinischer Sprache zu fertigen, mit ihrer Namensunterschrift, Tag, Jahr und Ort zu versehen, das Pfarrsiegel beizudrucken und hieher zur Einbegleitung an den römischen Stuhl zu senden.

J. A. D. G. V.

D. Martin, G. provicar.
vdt. Jäger.

Zu diesem Beschlusse kam später vom 14. November 1834 einliegendes gedrucktes lateinisches Ordinariats-Schreiben:

Die 14ta Novemb. 1834.

ORDINARIATUS ARCHIDIOECESEOS FRIBURGENSIS ad Reverendos Dominos venerabilium capitulorum Decanos.

Oblatae sunt nobis petitiones complures ad sedem Apostolicam destinatae pro impetranda dispensatione ineundi matrimonii in primo affinitatis gradu, quae omnes ad unam normam confectae sunt. Exhibuimus enim vobis ad diem 10mam Octobris hujus anni N. 6051 aliquod exemplar, ex quo formam ejusmodi petitionum dignoscere possint animarum pastores; minime vero ut illud exscribant verbotenus, nulla habita ratione, an personis ac rebus accomodatum sit vel omnino disconveniat.

Nemo non videt, hanc agendi rationem gravitati negotii minime respondere, et in detrimentum partium, dispensationem flagitantium, cedere posse, atque eas exponere periculo repulsae.

Quibus ex causis permoti commonefacimus omnes sive parochos sive sacerdotes, quibus cura parochiae pro tempore credita est, ut nonnisi re probe examinata ejus patrocinium suscipiant, atque argumentis veris et solidis ex visceribus causae petitis preces partium firment ac muniant.

Ut ipsis faciliorem hunc laborem redderemus, quaestiones sequentes proponimus, ad quas opportet animum attendere.

1) An viduus habeat liberos ex defuncta uxore, qui peculiari cura materna et sollicitudine propter teneram aetatem indigent? et quot? an forsitan etiam infirmos?

2) an propter egestatem vel saltem rei domesticae angustiam illi difficile sit uxorem aliam invenire?

3) an forte propter aetatem jam provectam spem habere nequeat, aliud optabile conjugium ineundi?

4) an forte aliqua corporis deformitate laboret, quae illi obest, quominus de alia persona circumspicere possit?

5) an forte habitu morboso laboret, qui aliis fastidium moveat?

6) an propter loci angustiam, id est propter exiguum numerum familiarum ibi degentium optio eligendae uxoris perparva sit?

7) an periculum adsit, ut inducatur, sibi de uxore providere inter alterius confessionis asseclas?

8) an soror defunctae uxoris mox post ejus obitum liberorum curam in se susceperit et se benignam matrem illis exhibuerit? Et si hoc factum non sit, an praecipuum affectum erga liberos sororis suae continuo praesetulerit?

9) an etiam ipsa annos excesserit, in quibus connubii spes admodum rara affulget?

10) an sit praedita bonis moribus, religioni nostrae ex animo addicta, utpote quae liberis omnem sensum pietatis instillatura sit?

Verumtamen omnia momenta enumerare, quae a locorum et personarum adjunctis et proprietatibus dependent, vix possibile est. Quare parochorum clericorumve in cura constitutorum judicio et intelligentiae committi debet, ea expromere argumenta, quae rei natura suppeditat, et ad assensum obtinendum apta sunt. Ponamus explicationis causa unum alterumve exemplum. Vidua, quae maritum textorem amisit, ejus fratrem ducere exoptat, quod is pariter textrinae peritus continuare opificium possit, et familiam fratris honeste sustentare. Agricola, qui multos agros exercet, ancillas plures et servos alit, ac amplam rem domesticam sustinet, quae pessum ire minitatur, nisi uxorem acquirat agriculturae peritam, vigilantem et solertem, quae qualitates non ubique obviae concurrunt omnes in sorore uxoris defunctae. Haec et his similia argumenta, si non in justitia in summa tamen aequitate fundata, apud sanctissimam sedem non carebunt effectu.

Contra vero caveant parochi rationibus aurem praebere, quae ex mera pecuniae cupiditate oriuntur, atque eo spectant, ut opes in unum confluant, et in una domo cumulentur, aut quae, nonnisi affectum vel repentinum animi motum pro fundamento habent, plerumque illusorium et per tempus mutabilem. In genere ad ejusmodi rationes attendant, quae non tam ad habendi desiderium et commoditatem referuntur, quam ad damna evitanda, levandam miseriam et mala a familiis removenda tendunt.

Caeterum consultius esse videtur, ejusmodi literas supplices ad sacrum collegium poenitentiariae apostolicae dirigere, cujus proinde titulus scriptioni praefigendus erit.

† *Dr. Hermannus de Vicari,*
Vicarius in Pontif. et Spirit. generalis.

Hildesheim. An die Stelle des mit Tod abgegangenen Bischofs von Hildesheim, Hrn. Osthaus (s. Heft 17, S. 235), ist Hr. Fritz, ehemaliges Mitglied der aufgelöst'ten Benedictiner-Abtei zu Hildesheim, zum Bischofe gewählt worden.

Tübingen. Der bisherige Director des Wilhelms-Stiftes und Stadtpfarrer zu Tübingen, Hr. Jos. Schönweiler, ist zum Domcapitularen zu Rottenburg am Neckar ernannt worden.

Zürich. In der letzten Versammlung des Erziehungsrathes ist der Antrag, Hrn. D. D. Fr. Strauß, Verfasser des „Lebens Jesu", zum Professor der Theologie an der hiesigen Hochschule zu ernennen, mit großer Stimmenmehrheit verworfen worden. Trotz der eifrigsten Verwendung des Hauptes der Radicalen zu Gunsten des Hrn. Strauß hatte derselbe doch nur vier Stimmen für sich.

Bulle In coena Domini. Im Maihefte der darmstädter allg. Kirchenzeitung ist in Nr. 64 eine Recension des Werkes: Wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien u. s. w., vom Professor der Theologie, Hrn. Florenz Fleck u. s. w., enthalten. In dieser Recension bemerken wir folgende Stelle: „Der Verfasser (Hr. Fleck) bestätigt es, daß die berüchtigte Nachtmahlsbulle am grünen Donnerstage nicht mehr verlesen wird. Ref. hat dies schon vor einigen Jahren nach der genauesten Untersuchung versichert; aber die protestantischen Zionswächter haben keine rechte Lust, diese Verfluchung von Seiten des Papstes aufzugeben; denn in Declamationen gegen die katholische Kirche läßt sich so etwas hübsch benutzen."

Der Pater Kohlmann, von der Gesellschaft Jesu, ist in dem Jesuiten-Collegium zu Rom, und der Pater Köhler, der letzte Jesuit Schlesiens, in Breslau gestorben.

Die wunderbare Medaille.

Französische und belgische Blätter haben seit längerer Zeit über eine wunderbare und zur Ehre der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau Maria geprägte Medaille gesprochen und eine außerordentliche Menge von Heilungen und Bekehrungen berichtet, die durch dieselbe bewirkt worden. Ein fran-

zösischer Priester aus der Congregation vom h. Lazarus hat eine Reihe von jenen außerordentlichen Erscheinungen gesammelt und in einer eigenen Schrift dem Drucke übergeben. Diese Schrift hat bereits fünf Auflagen erlebt, und so eben ist in Münster bei Deiters eine deutsche Uebersetzung davon erschienen. Der Ursprung dieser Medaille wird darin in folgender Weise erzählt:

„Gegen Ende d. J. 1830 hatte die Schwester M***, Novicinn in einem der geistlichen Orden, welche sich dem Dienste der Armen widmen — (zu Paris) — im Gebet ein Gemälde gesehen, das die heilige Jungfrau so darstellte, wie sie gewöhnlich unter dem Titel der unbefleckten Empfängniß abgebildet wird, aufrecht stehend und die Hände ausstreckend. Aus ihren Händen verbreiteten sich, wie in einem Büschel, Strahlen von entzückender Herrlichkeit, und in diesem Büschel von Strahlen unterschied die Schwester einige um so mehr beachtenswürdige, welche auf einen Punkt einer Kugel, die sie ebenfalls sah, fielen. In demselben Augenblick hörte sie eine Stimme, welche ihr sagte: „Diese Strahlen sind das Symbol der Gnaden, welche Maria für die Menschen erlangt; und dieser Punkt der Kugel, auf welchen sie sich sehr reichlich ergießen, ist Frankreich.“ Rund um das Gemälde herum las sie folgende Anrufung in goldenen Buchstaben geschrieben: O Maria! empfangen ohne Sünde, bitte für uns, die wir unsere Zuflucht zu dir nehmen! Einige Augenblicke nachher wendete sich das Gemälde, und auf der Kehrseite unterscheidet sie den Buchstaben M, worüber sich ein kleines Kreuz erhebt, und darunter die heiligen Herzen Jesu und Maria's. Nachdem die Schwester alles dieses gut betrachtet hatte, sagte ihr die Stimme: Es muß eine Medaille nach diesem Modell geprägt werden, und die Personen, welche dieselbe tragen, nachdem sie kirchlich gesegnet ist, und mit Andacht jenes kurze Gebet aussprechen, werden sich eines ganz besondern Schutzes der Mutter Gottes zu erfreuen haben.

„Die Novicinn theilte mir am andern Morgen diese Vision mit; ich betrachtete dieselbe jedoch als eine bloße Wirkung ihrer Phantasie, und begnügte mich, ihr einige Worte über die wahre Art der Verehrung Maria's zu sagen, welche darin besteht, daß wir ihre Tugenden nach unsern Kräften nachahmen, und uns ihres Schutzes versichern. Sie begab sich weg, ohne sich zu beunruhigen, und selbst ohne sich mehr mit ihrer Vision zu beschäftigen.

„Da sich jedoch sechs oder sieben Monate nachher dieselbe Vision auf dieselbe Weise wiederholt hatte, so hielt die Schwester es noch für Pflicht, mir davon Bericht abzustatten; aber ich

legte darauf wiederum kein größeres Gewicht, als das erste Mal, und entließ sie auf dieselbe Weise.

„Endlich, nach einem andern Zwischenraume von sechs bis sieben Monaten, sah und vernahm sie dieselben Dinge; aber die Stimme fügte hinzu, daß die heilige Jungfrau nicht zufrieden wäre, daß man es so sehr vernachlässige, die Medaille schlagen zu lassen.

„Dieses Mal unterließ ich nicht, ohne es indessen zu offenbaren, der Sache einige Aufmerksamkeit zu schenken, aus Furcht vorzüglich, derjenigen zu mißfallen, welche die Kirche mit einem so gerechten Titel „„Zuflucht der Sünder"" benennt. Von einer andern Seite aber beherrschte mich immer der Gedanke, daß es vielleicht doch nur Illusion und die reine Wirkung einer getäuschten Einbildung wäre, und so achtete ich bald gar nicht mehr darauf. Mehre Wochen waren auf diese Weise verflossen, als ich Gelegenheit hatte, den Herrn Erzbischof zu sehen; das Gespräch gab mir Veranlassung, Alles einzeln dem ehrwürdigen Prälaten zu erzählen, und er äußerte, er sehe kein Hinderniß für die Verfertigung dieser Medaille, nachdem er sich überzeugt hätte, daß sie nichts darböte, was dem Glauben der Kirche entgegen, daß hier im Gegentheile Alles sehr übereinstimmend wäre mit der Andacht der Gläubigen zur allerseligsten Jungfrau, daß sie nur zu ihrer größeren Verehrung beitragen könnte, und daß er wünschte, eine der ersten Medaillen zu haben. Darauf entschloß ich mich, dieselbe prägen zu lassen. Einige Umstände indessen veranlaßten mich, diesen Plan bis zu Ende Juni's 1832 zu verschieben, ein Zeitpunkt, wo sie geprägt wurde durch den Herrn Vachette nach dem Modell, wovon oben gesprochen.

„Wir bemerken hier, daß eines Tages, als die Schwester nachdachte, ob es nicht passend wäre, einige Worte auf die Kehrseite der Medaille zu setzen, wie sie auf der andern Seite wären, die Stimme ihr sagte, daß die zwei heiligen Herzen, der Buchstabe M und das Kreuz hiermit genug zu einer christlichen Seele sagten.

„Sobald die Medaille geprägt war, fing sie an sich zu verbreiten, besonders unter den Töchtern der Charité, welche einige Kenntniß von ihrem Ursprunge gehabt hatten."

Was die Theilnahme betrifft, welche diese Medaille in Deutschland findet, so ist diese weit größer, als man von dem intellectuellen und religiösen Zustande der deutschen Katholiken erwarten durfte. Pater Henricus Goßler hat eine neuntägige Andacht zur Ehre der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau Maria (ebenfalls bei Deiters in Münster) herausgegeben, welche in ganz kurzer Zeit die zweite Auflage erlebt hat. Der Sion *),

*) S. Maiheft, oder Nr. 53—65, S. 471.

der schon früher öfters in seinen Blättern über diese wunderbare Medaille gesprochen, hat sich an den Herausgeber des Ami de la Religion, Hrn. Picot in Paris, gewendet, um durch dessen Vermittlung von dem Hrn. Erzbischofe von Paris Aufschluß über die Form und die von ihm genehmigte geschichtliche Nachricht zu erhalten. Hierauf ist dem Sion die Antwort geworden: „Der Hr. Erzbischof habe die Ausgabe der Medaille sowohl als des Büchleins einfach genehmigt, ohne eine förmliche Approbation zu ertheilen. Da die Medaille ein Mittel sei, die Andacht zur seligsten Jungfrau zu zeigen und noch mehr zu verbreiten, so habe er dieses nur mit Vergnügen sehen können. Was die geschichtliche Nachricht betreffe, so habe der Hr. Erzbischof diese nicht förmlich approbiren können, da sie eine sehr große Anzahl von Thatsachen enthalte, über welche die geistliche Behörde noch nicht genügende Nachweisungen erhalten. Der Hr. Erzbischof leite aber so eben eine Untersuchung über jene Thatsachen oder wenigstens über mehre derselben ein; diese Untersuchung aber könne sehr lange dauern, und das Ergebniß derselben werde nicht so bald bekannt werden."

Den neuesten Blättern der Allgemeinen Zeitung zufolge ist die Verbreitung dieser Medaille in Baiern verboten worden.

Synode von Antiochien.

In dem 17. Hefte, S. 236, dieser Zeitschrift haben wir das päpstliche Verdammungs-Decret der Synode von Antiochien vom Jahre 1806 in der deutschen Uebersetzung mitgetheilt; eine neuere Nummer des Ami de la Religion enthält einzelne geschichtliche Angaben über diese Synode, die auch in unserm Blatte um so eher eine Stelle verdienen, da sie dem genannten Blatte aus einer achtbaren römischen Quelle zugeflossen.

Germanus Adami, später Erzbischof von Hierapolis und apostolischer Visitator am Berge Libanon, war am Ende des vorigen Jahrhunderts zu Florenz mit Ricci verbunden. Adami theilte die Ansichten Ricci's, und die Bemühungen des Paters Capellari (des jetzigen Papstes), der sich damals in Florenz aufhielt, ihn von diesen Ansichten abzubringen, waren vergebens. Adami verbarg seine Ansichten. Als ihm aber gelungen war, von dem h. Stuhle eine Sendung in den Orient zu erlangen, fing er an, dieselben zu verbreiten, und gewann namentlich dafür den Patriarchen der griechischen Melchiten, Agab Matar von Antiochien. Im Jahre 1806 wurde die so genannte Synode von Antiochien zusammenberufen, die aber in der That im Kloster zu Carcaph in der Diözese Berytus gehalten worden. Adami war die Seele dieser Synode; er wiederholte hier alles, was auf der Synode von

Pistoja bestimmt worden war, ohne jedoch diese Synode auch dem Namen nach zu nennen. Dieses hatte 12 Jahre nach der Verdammung der Synode von Pistoja durch die Bulle Pius' VII. Auctorem fidei Statt, so daß Adami nach dieser Seite hin nicht entschuldigt werden kann. Adami trug Sorge, die Acten dieser Synode auf Arabisch abzufassen, ohne, wie es gebräuchlich war, die lateinische Uebersetzung hinzuzufügen. Auch wurden die Acten dem heiligen Stuhle nicht zugesandt. Erst im Jahre 1810 wurden sie gedruckt und mit einer Approbation des damaligen apostolischen Visitators am Libanon, Herrn Gandolfi, im ganzen Orient verbreitet. Dieses geschah zu jener Zeit, wo der Papst in Gefangenschaft, die Cardinäle zerstreut waren. Indessen drangen verschiedene Gerüchte doch bis nach Italien vor; es bedurfte aber Zeit, um diese Sache gehörig aufzuklären und die nöthigen Actenstücke zu erlangen. Ein Exemplar dieser Synode wurde durch den jetzigen Patriarchen der griechischen Melchiten, Maximus Mazlum, der zugleich bezeugte, diese Uebersetzung sei mit dem Originale übereinstimmend, nach Rom gesandt. Diese Uebersetzung wurde geprüft und auf den Grund dieser Prüfung die Verdammung über die gedachte Synode ausgesprochen. Der Patriarch Mazlum hat sich dieser Censur unterworfen und gelobt, Alles zu thun, die Decrete der Synode nicht zur Anwendung kommen zu lassen.

Bautainismus.

Ein belgisches theologisches Blatt, welches, wie es sich ausdrückt, bisher nicht nöthig gefunden, ausführlicher über das Avertissement des Bischofs von Straßburg zu sprechen, da es nie geglaubt habe, das Haupt der elsässischen Schule werde Anhänger in Belgien finden, sieht sich jetzt veranlaßt, die Fragen, welche Herrn D. Bautain von seinem Bischofe gestellt worden, mitzutheilen. Am Schlusse dieses Artikels wird die Bemerkung hinzugefügt: eine der vom Bischofe von Straßburg censurirten Propositionen sei auch in der berühmten Censur der Schriften De La Mennais' von mehren französischen Bischöfen als eine solche enthalten. Die 24te dieser Propositionen sei nämlich diese;

Ce n'est pas la foi qui nait de la raison, c'est la raison qui nait de la foi.

Der Glaube folgt nicht auf die Vernunft, sondern die Vernunft folgt auf den Glauben.

Diese Proposition ist in folgendem Ausdrucke verdammt:

Cette proposition, qui renferme la maxime répandue dans toute l'ouvrage (des doctrines philosophiques) savoir que dans aucun cas la raison ne doit précéder

Diese Proposition, welche den durch das ganze Werk sich hindurchziehenden Geist enthält, nämlich: in keinem Falle dürfe die Vernunft dem Glauben vorangehen, ist absurd;

la foi, est absurde; de plus elle est souverainement injurieuse a la vraie religion, qu'elle réduirait à n'être qu'un pur fanatisme.

noch mehr, sie ist im höchsten Grade für die wahre Religion verderblich, indem diese dadurch bloß purer Fanatismus würde.

Unter der Ueberschrift „Noch ein Wort über Hegel's Christenthum", enthält der litterarische Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt, von D. Tholuck, in Nro. 74 folgende Stelle:

„In G. F. W. Hegel's Werken (XVI. 203) ist eine Abhandlung über den religiösen Standpunkt Jacobi's abgedruckt, welche ein unmittelbares christliches Glaubensbekenntniß enthält, und deßhalb in dem litterarischen Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt (Nro. 56, 57, 58 d. J.) zu besserer Würdigung des verewigten Philosophen mitgetheilt worden ist. Inmittelst hat sich jedoch ergeben, daß jene Abhandlung nebst dem darin enthaltenen Glaubensbekenntnisse dem Verstorbenen nicht angehört. Hiermit fällt also dieses unmittelbare Zeugniß für Hegel's christliche Gesinnung hinweg; es erledigt sich hiermit auch die jenen ironischen Mittheilungen hinzugefügte, in herben Antithesen ausgedrückte Verwunderung über den, „„wie es heißt"", Alles in Formeln versteinernden Weltweisen, welcher gleichwohl dem „„religiösen"" Jacobi das lebendigmachende Wort Gottes predige, und über den die Menschheit vergötternden Denker, der dennoch dem „„demüthigen"" Jacobi „„die tiefe Bedürftigkeit des sich selbst überlassenen Menschenherzens"" vorhalte."

Dem Voranstehenden ist folgende Note beigefügt:

„Sofort, nachdem jener Aufsatz im litterarischen Anzeiger erschienen war, wurde der Herausgeber von einem Freunde aufmerksam gemacht, daß derselbe Artikel, welcher sich im 16. Bande von Hegel's Werken unter Hegel's Namen findet, in den kritischen Kränzen von Fr. von Meyer als das Product dieses trefflichen Mannes stehe. Wie unglaublich es nun auch schien, daß die Herausgeber jenes Bandes den Werken des großen Verstorbenen eine so flüchtige Theilnahme geschenkt haben sollten, so ließ sich doch noch weniger von Seiten jenes andern trefflichen Autors ein Plagiat annehmen, und so gewann bald die Befürchtung, daß der Verdacht gegen die hegel'sche Autorschaft begründet sein möchte, die Oberhand, zumal da ja auch von einem andern Orte her ähnlicher Verdacht gegen einen andern Bestandtheil der hegel'schen Werke erhoben worden ist. Die sofort von Berlin eingezogenen Nachrichten bestätigten nun auch die Befürchtung — ein merkwürdiger Beitrag zur Geschichte der höhern Kritik! In einer Gesammtausgabe der Werke eines gefeierten

Philosophen wird in dem kritischsten Jahrhundert, noch nicht fünf Jahre nach des Verfassers Tode, eine Abhandlung als sein Eigenthum herausgegeben — und zwar nicht von irgend einem der geschäftigen Sosier, sondern von Freunden des Verewigten, — welche in einem andern, ebenfalls in Berlin gedruckten Buche als das Eigenthum eines Andern steht! Wenn man von solchen Erfahrungen dann wieder einen kritischen Blick in das Alterthum zurückwirft —!"

Zöllner (Publicani) — Pharisäer.

Daß der Stand der Zöllner bei den Juden der äußersten Verachtung Preis gegeben war, daß Zöllner und Sünder bei ihnen Eins und dasselbe bedeuten, ist aus dem neuen Testamente allgemein bekannt. Wir begnügen uns daher, zur Erinnerung an diese Ansicht des jüdischen Volkes zur Zeit Christi nur folgende Stellen anzuführen. Matth. V. 46.: „Wenn ihr liebt, die euch lieben, welchen Lohn habet ihr? Thun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder liebt, was thut ihr Besonderes? Thun das nicht auch die Zöllner?" Derselbe IX. 10.: „Und sieh, viele Zöllner und Sünder kamen und lagerten sich zu Jesu und seinen Jüngern. Und die Pharisäer, als sie das sahen, sprachen zu den Jüngern: Warum speiset euer Lehrer mit den Zöllnern und Sündern?" Derselbe XI. 19.: „Ein Freund von Zöllnern und Sündern (Jesus)." Vgl. Marc. II. 15. 16., Luc. V. 30. VII. 34. XIX. 2. *). Bei Matth. XXI. 32. werden Zöllner und Buhldirnen zusammen genannt, und die Rabbinen gehen so weit, die Zöllner den Banditen und Straßenräubern gleich zu stellen. Was waren diese Leute, und woher ist der Haß und die Verachtung gegen sie entstanden? Der Stand der Zöllner ist in Judäa erst aufgekommen, seitdem Augustus dieses Land als Provinz eingerichtet und dem Statthalter von Syrien unterworfen hatte. Das geschah im 9. oder nach einer andern Rechnung im 12. Jahre nach Christi Geburt. Vgl. Jahn's biblische Archäologie S. 80. Seit dieser Zeit mußten die Juden gewisse Abgaben an Rom entrichten, für deren Erhebung eine besondere Classe von Menschen nach Judäa kam. Die gewöhnlichen Abgaben der Provinzen bestanden in dem Zehnten von allen Früchten, der in Geld an die General-Pächter entrichtet wurde, in einem Kopfgelde von den Herden, in Zöllen von aus- und eingeführten Waaren. Die beiden ersten Abgaben werden im neuen Testamente nicht erwähnt. Dagegen werden die

*) Durch die griechischen Ausdrücke τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί werden nicht etwa zwei Classen von Menschen bezeichnet, sondern καὶ ἁμαρτωλοί ist bloß ein erläuternder Zusatz zu τελῶναι.

Zölle von aus- und eingeführten Waaren um so öfter genannt. Der Ertrag dieser Zölle wurde an Gesellschaften römischer Ritter von den Quästoren verpachtet. Auch Juden konnten in diese Gesellschaften eintreten, wenn sie das römische Bürgerrecht und durch ein Vermögen von 400,000 Sesterzien den Rang eines römischen Ritters erlangt hatten, wie dieses bei Zacchäus der Fall gewesen sein muß; denn er wird General-Pachter (ἀρχιτελώνης) genannt. (Siehe Luc. XIX. 2.) Diese Ritter waren zu vornehm, als daß sie sich selbst mit der Einnahme des Zolles hätten befassen sollen. Sie überließen dieses Geschäft meistens ihren Freigelassenen und solchen, die durch ein niedriges Gewerbe in der Provinz ihr Glück machen wollten. Auch Einheimische zogen sie dazu heran, um durch sie dem Schleichhandel desto besser zu wehren. Die römischen Ritter selbst heißen im Gegensatze zu diesen Einnehmern der Zölle ἀρχιτελῶναι, die letzteren schlechtweg τελῶναι. Die τελῶναι heißen im Lateinischen exactores vectigalium, und die Vulgata nennt sie ungenau publicanos, was ein allgemeiner Name für alle Arten römischer General-Pächter ist. Die ἀρχιτελῶναι selbst waren die ärgsten Wucherer, und sie suchten die Provincialen auf alle mögliche Weise auszusaugen. (Siehe Cicero ad Quintum fr. l. 1. 11.—12.) Ihre Untergebenen konnten sich nur dadurch ihre Gunst und Zufriedenheit erwerben, wenn der Ertrag der Zölle recht reichlich ausfiel. Dabei aber wollten auch diese gemeinen Menschen wieder ihren Gewinn machen, und daher nahmen sie zu allen Chicanen ihre Zuflucht, womit sie Kaufleute und Fremde um Geld prellen konnten. Ihre Zollbuden (τελῶνια) hatten sie vorzüglich in den Häfen, und daher heißen sie selbst auch portitores, oder auf den Landstraßen an der Gränze. (Vgl. Marc. II. 14., Luc. V. 27. 29., auch Matth. IX. 9.) Wenn die zu entrichtenden Zölle schon selbst sehr drückend sein mochten, so wurden sie durch die Art einer solchen Erhebung unerträglich. Beschwerde dagegen zu erheben, war entweder unnütz oder nicht leicht und kostspielig. Unnütz waren die Klagen fast durchweg, wenn sie bei den General-Pächtern vorgebracht wurden, weil diese mit ihren Untergebenen dasselbe Interesse theilten, und an Gewissenlosigkeit ihnen in der Regel nicht nachstanden. Daher fiel der ganze Haß des Volkes auf die Classe der Zöllner, und zwar am meisten auf diejenigen, welche sich unmittelbar mit dem Einsammeln der Zölle beschäftigten, obgleich man die General-Pächter nicht weniger haßte und verachtete, wie die Geschichte des Zacchäus beweis't. Allein mit ihnen kamen die Provincialen weniger in unmittelbare Berührung. Denn einige von ihnen blieben ganz und gar in Rom, und die andern, welche ihr Interesse in der Provinz selbst wahrnahmen, haben sich gewiß nur selten bis zum Einnehmen der Zölle herab-

gelassen. Ihre Sünden trugen die ärmeren Zolleinnehmer in den Augen des Volkes, und daraus wird klar, wie der Name „Zöllner" und „Betrüger" oder „Sünder" gleichbedeutend wurde. Weil ein ehrlicher Zöllner in der Wirklichkeit fast niemals vorkam, so mußte das Wort eine arge Bedeutung annehmen. Dazu gesellte sich noch der Haß der Juden gegen die Römer als Fremde und als Götzendiener, und wenn auch ausnahmsweise Juden unter den Zöllnern waren, so sah man in ihnen nur Verräther an ihrem eigenen Volke, welche die Zahl der Sünder vermehrt hätten.

(Fortsetzung folgt.)

Ein Wort an alle guten Christen.

Kein Abschnitt der Profan- und Kirchen-Geschichte hat für den edeln Christen ein größeres Interesse, als der von der Ausbreitung des Christenthums, sowohl rücksichtlich der Verkündiger desselben, als derer, unter welchen es mit Erfolg verkündigt wurde. In jenen so wie in diesen tritt dem edeln Christenherzen das erhebendste Schauspiel vor Augen. Wir sehen von der einen Seite Männer, die, entflammt von der reinsten Gottes- und Nächstenliebe, alles verließen, was sie Liebes und Theures auf Erden hatten, in die entferntesten Länder hineilend, unsäglichen Entbehrungen, Mühseligkeiten, Verfolgungen und Martern, ja, dem entsetzlichsten, qualvollsten Tode mit Freuden sich unterzogen, um das Reich Gottes zu erweitern; — von der andern Menschen, ja, ganze Völkerschaften, durch die Annahme des Christenthums aus physischer Verkommenheit zur Cultur, aus der tiefsten Versunkenheit in Irrthum und Sünde zur Wahrheit und Heiligkeit des Lebens, aus sittlicher Sclaverei zur Freiheit der Kinder Gottes gelangen.

Die Kirche würde nicht mehr die Kirche dessen sein, der seine Jünger mit dem Auftrage in die Welt aussandte, alle Völker zu lehren und das Evangelium allen Creaturen zu verkündigen, wenn sie zu irgend einer Zeit abgelassen hätte, diesen Auftrag des Herrn zu vollziehen. Es hat daher keine Zeit gegeben, in der sie nicht für die Ausbreitung des Reiches Gottes thätig gewesen wäre.

In den ersten Jahrhunderten war es das unermeßliche Gebiet des römischen Reiches, in dem sie sich zu gründen und nach allen Richtungen hin zu erweitern suchte. Im Mittelalter wendete sie zu diesem Zwecke ihre vorzüglichste Thätigkeit auf Deutschland und die nördlichen Reiche. In der neueren Zeit waren es vorzüglich die ungeheuren Länderstrecken Ostindiens und America's, auf denen sie, nicht ohne den herrlichsten Erfolg, ihr Gebiet zu vergrößern unternahm. Auch in der neuesten Zeit konnte und

durfte die Kirche zu diesem Zwecke nicht unthätig sein, und ist es auch wahrlich in unseren Tagen nicht! Von ihr beauftragt und ausgesandt, arbeiten Männer im Geiste der Apostel in den verschiedensten Theilen der Welt, und es geht kein Tag vorüber, an dem nicht von ihnen neue Schafe der Herde Jesu Christi zugeführt werden.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Männer, damit bei aller Ausdehnung doch die Einheit der Kirche bleibe, ihren Auftrag und ihre Sendung vor Allem vom Mittelpunkte der Christenheit, vom Grabe und dem Nachfolger desjenigen empfangen müssen, dem der Herr vorzüglich die Weide seiner Herde anvertraut hat. Dort, in Rom nämlich, besteht auch eine eigene Anstalt, das Collegium zur Verbreitung des Glaubens, in welcher ohne Unterbrechung eine große Anzahl junger Männer für die verschiedensten Missionen des Erdreichs ausgebildet, und nach erlangter Ausbildung von dem obersten Hirten der h. Kirche dahin ausgesandt werden. Jedoch nehmen, mit Genehmigung des apostolischen Stuhles, die religiösen Orden, besonders in Italien, und andere Anstalten ebenfalls mit Eifer an diesen Missionen Theil. Auch Frankreich bleibt nicht zurück, und wie es in neuerer Zeit der christlichen Welt im Bösen vorangegangen, so geht es ihr nicht weniger, namentlich in vorliegender Beziehung, im Guten voran. Wie in Rom das Collegium zur Glaubensverbreitung, so besteht in Paris ein eigenes Seminar für die auswärtigen Missionen. Auch hier bildet sich ohne Unterbrechung eine Anzahl edler Jünglinge für die Missionen der verschiedensten Theile der un- und irrgläubigen Welt, um dann das Vaterland, das theure, Eltern, Geschwister, Freunde — kurz, was sie Liebes und Angenehmes auf Erden haben, zu verlassen, über Meer und Land in die entferntesten Welttheile zu eilen, sich allen Gefahren, Entbehrungen und Mühseligkeiten zu unterziehen, in der alleinigen Absicht, der Herde Jesu Christi neue Schafe zu gewinnen. Nichts gleicht der Begeisterung, dem apostolischen Eifer, womit sie sich allem diesem unterziehen; ein einziger Gedanke ist es, der sie erfüllt, ein einziger Wunsch, der sie beseelt: — für Gottes Ehre, für das Heil der Brüder zu leben, zu leiden und zu sterben.

Frankreich jedoch opfert dem Werke der Glaubensverbreitung jährlich nicht allein eine Anzahl seiner edelsten Jünglinge, sondern auch große Geldsummen. Ohne bedeutende Unterstützungen an Geld können die Missionen auch von keinem Erfolge sein, nicht einmal zu Stande kommen. Schon die Ueberschiffung der Missionare nach ihrem Bestimmungsorte und ihre Ausstattung mit allem zu ihrem Amte Nöthigen ist kostspielig. Woher nun, an ihrem Bestimmungsorte angelangt, den Unterhalt nehmen?

woher die Kosten zur Einrichtung eines, wenn noch so armseligen, Gotteshauses u. dgl.? Denken wir nicht: von den neuen Christen! Allerdings werden diese gern bereit sein, nach allen Kräften beizutragen; allein ihre Zahl wächst im Anfange nur langsam, und noch bis auf den heutigen Tag bewahrheitet sich das Wort des Herrn, daß vor Allem den Armen und Unmündigen dieser Welt der himmlische Vater den Rathschluß seiner ewigen Liebe offenbare. Weit entfernt, von den neuen Christen unterstützt zu werden, finden die Missionare sich sehr häufig in die Nothwendigkeit versetzt, diese selbst zu unterstützen, sie mit Geld aus den Gefängnissen loszukaufen, arme Waisen aufzunehmen und zu erziehen, Schulen zu errichten u. s. w. Zur desfallsigen Unterstützung derselben besteht demnach durch ganz Frankreich ein Verein zur Verbreitung des Glaubens, dessen beide Comite's zu Paris und Lyon ihren Sitz haben. Die Theilnahme an demselben besteht in Gebet und Almosen. Obgleich das letztere gar nicht bedeutend ist, so kann man auf die Größe der Theilnahme aus der namhaften Summe von 3—400,000 Frs. schließen, die allein aus Frankreich jährlich bei den Comite's eingehen und von hier aus den Missionen zugesandt werden. Auch auswärtige Länder, namentlich Belgien, nehmen mit edler Anstrengung an diesem Vereine Theil; nicht weniger haben die oberrheinischen Gegenden Deutschlands seit Jahren Beiträge hingesandt. In Oestreich besteht seit einigen Jahren zu diesem Zwecke ein eigener (der leopoldinische) Verein.

Bei den beiden Comite's zu Paris und Lyon laufen auch die Berichte der Missionare ein, in denen sie über die Verwendung der ihnen zugeflossenen Unterstützungen, über den Erfolg ihrer Wirksamkeit u. s. w. Mittheilung machen. Diese Berichte werden dann in Lyon unter dem Titel: „Annales de la propagation de la foi aux deux mondes", in zweimonatlichen Heften gedruckt und allen Theilnehmern des Vereins in Frankreich unentgeltlich mitgetheilt. Welche geistliche Freude muß denselben die Lesung dieser Schriften gewähren, da sie sich sagen können, daß auch sie ihren Theil zu so edelm Werke, zur Erlangung so segensreicher Früchte beigetragen haben!

Ob wir nicht auch einen kleinen Antheil daran nehmen wollen? Gott sei gelobt! es haben schon Manche auch in unsern Gegenden seit einigen Jahren in gewisser Weise daran Theil genommen. Herr Professor und Domcapitular Ritter in Breslau hat, unterstützt von Mehren, zu Gottes Ehre und zum Heile der Brüder es unternommen, die in Lyon erscheinenden Annales de la propagation de la foi etc. ins Deutsche zu übersetzen,

und sie bei DuMont-Schauberg in Köln unter dem Titel:

„Jahrbücher

„der Gesellschaft zur Verbreitung des Glaubens", erscheinen zu lassen. Jährlich erscheinen drei Hefte (von denen jedes zwei französische befaßt), deren Preis zusammen ein Thlr. fünfzehn Sgr. beträgt. Der gesammte Ertrag ist, nach Abzug der Unkosten, zur Unterstützung der Missionen bestimmt. Laut der Nachricht im 3. Hefte des vorigen Jahrgangs betrug der Reinertrag im Jahre 1834, wo diese gottgefällige Unternehmung zuerst ihren Anfang nahm, bereits 92 Thlr., wozu noch 31 Thlr. von unbekannten Wohlthätern kamen; welche ganze Summe von 123 Thlrn. dem Comite von Lyon übermacht wurde. Ueber den Ertrag des vorigen Jahres ist noch keine Nachricht erschienen; doch muß er sich erhöhet haben, da, dem Vernehmen nach, die Theilnahme größer geworden ist.

Es hat jedoch diese Unternehmung noch immer nicht die Theilnahme gefunden, die sie hätte finden können und sollen. Schreiber dieses findet den vorzüglichsten Grund davon bei den Meisten in der gänzlichen oder theilweisen Unbekanntschaft mit demselben — was ihn auch zur Abfassung dieser Anzeige bewogen hat. Voll Vertrauen legt er daher jedem christlichen Gemüthe diese Unternehmung ans Herz, und ersucht es um eifrigste Theilnahme an demselben. Sollten nicht Manche, nicht Viele sein, die zu so edlem Zwecke eine jährliche Ausgabe von $1\frac{1}{2}$ Thlr. (wöchentlich noch nicht 1 Sgr.) bestreiten könnten und gerne wollten? Und dafür empfangen sie noch eine der angenehmsten und nützlichsten Lectüren. Wohin noch nie ein Reisebeschreiber, ein Geograph gedrungen, dahin dringen die Missionare, und sie theilen uns in diesen ihren Berichten über die Länder und Völker nicht allein Genaueres und Zuverlässigeres, als Erd- und Reisebeschreibungen, sondern vieles mit, was sich in denselben gar nicht findet. Nicht zu vergleichen ist dieser intellectuelle Vortheil jedoch mit der Herzensbildung, den diese Lectüre gewähret. Wer sich erbauen will und kann, von der einen Seite an unermüdlicher apostolischer Arbeit, von der andern an freudiger Ergreifung der dargebotenen Heilslehre, an geistlicher Neugeburt tief Versunkener, an unerschütterlicher Umklammerung der Religion Jesu Christi in Noth und Tod: der findet hier reichlichen Stoff zur Erbauung und Begeisterung für das Höchste und Edelste: für das ewige Heil der Brüder! Wer könnte ohne solche z. B. die darin enthaltenen Geschichten so mancher Martyrer lesen, die, gleich den Aposteln, sich nicht allein freuen, für den Namen Jesu Schmach zu leiden, sondern auch in den Tod zu gehen? Denn geschlossen sind die Acten der hh. Martyrer noch nicht; immer mehr bereichert sich die Kirche mit diesen ihren herrlichsten

Früchten; fast jeder Tag noch fügt einen neuen Edelstein in die Strahlenkrone der hh. Martyrer, mit der die Kirche ihr Haupt umgibt, und bis auf den heutigen Tag erweiset sie es vor Allem hierin handgreiflich, daß sie die Heilsanstalt des Sohnes Gottes sei, und das in ihr der Welt dargebotene Evangelium eine Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben.

Vorzüglich sind es jedoch die Hirten der Herde Jesu Christi, die zur eifrigsten Theilnahme mit aller Ehrerbietigkeit eingeladen werden. Wer soll an allen gottgefälligen Unternehmungen zuerst Theil nehmen, wenn nicht sie, die vom Herrn auf den Leuchter gestellt sind, auf daß ihr Licht leuchte allen, die im Hause sind? die vor allem vom Herrn angewiesen sind, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, daß sie ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel verherrlichen? Unstreitig gibt es für sie keine angelegentlichere Sorge, als die Verbreitung des Reiches Gottes, als die Rettung der durch das Blut Jesu Christi theuer erkauften Seelen. Ein jeder von ihnen wäre, wenn die Verhältnisse es gestatteten, gewiß gern bereit, ebenfalls in der Ferne der Herde Jesu neue Schafe zu gewinnen. Nun diese es nicht gestatten: wie könnten sie auf eine füglichere Weise am Werke der Glaubensverbreitung Theil nehmen, als durch Theilnahme an dem in Rede stehenden Unternehmen? Mittelbar arbeiten sie dann ebenfalls unter den Un- und Irrgläubigen, und können im freudigsten Gefühle sich selbst sagen: auch ich habe meinen Theil an ihrer Bekehrung! — Doch persönlichen Antheil werden die meisten von ihnen schon lange an diesem Unternehmen haben. Es handelt sich vor Allem davon, die möglichste Theilnahme unter ihren Anbefohlenen nach Kräften zu bewirken. Wie könnten sie diesen auch eine nützlichere Lectüre anempfehlen, als eben die genannten Schriften? und wie gern werden sie an diesem fraglichen Unternehmen Theil nehmen, wenn es ihnen nur gehörig bekannt gemacht und ans Herz gelegt wird; wenn sie namentlich, neben dem zeitlichen Nutzen, auf die Größe des dadurch zu vollbringenden guten Werkes aufmerksam gemacht werden! Welch ein herzerhebendes Schauspiel, so wir alle vor Liebe entbrannten zu unsern entferntesten Brüdern, die unserer Liebe so sehr bedürfen; wenn wir alle ergriffen wären von heiliger Begeisterung für ihr Heil! Wie groß würde unser Lohn einst aus der Hand dessen sein, der gesagt hat, daß, wer auch nur ein Kind um seinetwillen aufnehme, ihn selbst aufnehme! Wahrlich, mit den Aposteln würden wir unsern Lohn empfangen, da wir Aehnliches mit ihnen gewirkt haben!

Litterarische Anzeigen.

Zur Befriedigung vieler Nachfragen.

Anfangs August d. J. erscheint im Verlage von M. DuMont-Schauberg in Köln und ist durch alle Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs und der Schweiz zu beziehen:

Gott ist die Liebe!

Ein

vollständiges Gebet- und Erbauungsbuch

für

gebildete katholische Christen.

Von

Joseph Siegl.

Dritte, vermehrte Auflage.

Mit zwei Erzbischöflichen und acht Bischöflichen Approbationen.

Nebst einem vortrefflichen Stahlstiche von F. Fleischmann und einem geschmackvoll gestochenen Titelblatte.

Dieses Andachtsbuch, das sich zehn empfehlender, meist sehr lobender oberhirtlicher Approbationen erfreut, fand in ganz Deutschland und Oestreich eine wirklich so allgemein gute Aufnahme, daß schon jetzt, nachdem kaum drei Jahre verflossen, seit wir das erste Erscheinen desselben ankündigten, über vier Tausend Exemplare im Publicum verbreitet sind. Wir kündigen hiermit das baldige Erscheinen der dritten, vermehrten Auflage an, in welcher das Buch gewiß zu den vollständigsten Erbauungsbüchern gehört (es enthält 117 verschiedene Gebete). Die Verlagshandlung enthält sich jeder Empfehlung und erlaubt sich nur auf die untenstehende Approbation des hochwürdigen General-Vicariates zu Köln aufmerksam zu machen. — Was die äußere Ausstattung betrifft, so ist hierauf alle Sorgfalt verwendet worden, und werden alle desfallsigen Ansprüche gewiß mehr als befriedigt. Das Werk ist auf Maschinen-Velinpapier mit ganz neuer Schrift gedruckt und mit einem herrlichen Stahlstiche — einer der letzten und gelungensten Arbeiten des rühmlichst bekannten F. Fleischmann — so wie mit einem geschmackvoll gestochenen Titelblatte geschmückt.

„Das Manuscript „„Gott ist die Liebe"", ist als Gebet- und Erbauungsbuch ganz geeignet, demüthigen und beharrlichen Glauben, kindlich ergebene und zuversichtliche Hoffnung, innig dankbare und aufopfernde Liebe zu erwecken und zu befördern, weßhalb dasselbe zum Drucke und zum frommen Gebrauche empfohlen wird.

„Köln, 31. Januar 1831.

„Das Erzbischöfliche General-Vicariat, Hüsgen."

Bei DuMont-Schauberg in Köln ist kürzlich erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das Festbüchlein der Jugend.

Eine sorgfältige Sammlung

von

Glückwünschen und Sprüchen in Versen, von Liedern für feierliche Gelegenheiten, von Gratulationsbriefen und kleinen dramatischen Festspielen.

Zur Erweckung und Bethätigung der Liebe und Dankbarkeit

gegen Eltern, Lehrer, Wohlthäter ꝛc. ꝛc.

184 Seiten, gr. 12. auf Druckvelinpapier, in Umschlag sauber geh.
Preis 12 Sgr. 6 Pf.

Dieses „Festbüchlein" wird gewiß eine sehr willkommene Erscheinung sein. Bei umsichtiger Benutzung des Raumes ist es dem Herausgeber gelungen, neben vielem trefflichen Neuen eine reiche Sammlung des Bessern, was sonst, in einer Menge von poetischen Rathgebern, Briefstellern u. s. w. zerstreut, wenig nutzbar war, dem Suchenden darzubieten. — Das Werkchen enthält: in der I. Abtheilung Glückwünsche und Sprüche in Versen, in der II. Lieder, bei festlichen Gelegenheiten zu singen, in der III. Gratulationsbriefe, in der IV. (eilf) kleine dramatische Festspiele. — Die äußere Ausstattung ist zierlich, der Preis äußerst billig. Möge es eine recht freundliche Aufnahme finden!

Bei DuMont-Schauberg in Köln sind kürzlich in Commission erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Martin, D. C., Letzte Strafrede Jesu nach Matthäus Cap. XXIII. Mit besonderer Hinsicht auf den wahren Geist des Pharisäismus exegetisch bearbeitet. 82 Seiten gr. 8. Preis: 11 Sgr. 3 Pf.

Thönnissen, C., Kritik der Ansicht gegen die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines philos. Beweises für das Dasein Gottes. Eine gekrönte Preisschrift. 127 Seiten gr. 8. 12 Sgr. 6 Pf.

Toklot, D. *J. A.*, De arcani disciplina, quae antiqua in ecclesia fuit in usu. Dissertatio historico-theologica. 224 S. gr. 8. In Umschlag geheftet. 20 Sgr.

In der Karl Kollmann'schen Buchhandlung in Augsburg ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Geschichte
des
Tridentinischen Conciliums
vom Cardinal
Sforza Pallavicino.
Aus dem Italienischen übersetzt
von
Theodor Friedrich Klitsche.
Zweiundzwanzigste bis vierundzwanzigste Lieferung
oder
achter (letzter) Band.

gr. 8. Subscriptionspreis jeder Lieferung, geheftet, 24 Kr. rhein. oder 6 Gr. preuß.

Mit gegenwärtigen drei Lieferungen ist die Geschichte des tridentinischen Conciliums von Sforza Pallavicino vollendet und vollständig in den Händen der Titl. Subscribenten.

Der ungemein billige Subscriptions-Preis von 9 Fl. 36 Kr. rhein. oder 6 Thlr. preuß. sollte eigentlich jetzt für alle und jede spätern Käufer erloschen sein; doch wollen wir für alle diejenigen, welche bei Abnahme von Pallavicino's Geschichte sich zugleich auch auf das Leben des heil. Carl Borromäus von Peter Giussano, drei Bände, subscribiren, den Subscriptions-Preis noch ferner gelten, und solche an den verheißenen Vortheilen, bei Subscription auf diese beiden Werke, Theil nehmen lassen.

Der Ladenpreis von Pallavicino's Geschichte in acht Bänden oder 24 Lieferungen wird 12 Fl. rhein. oder 8 Thlr. preuß. sein.

Das Leben des heil. Carl Borromäus ist bereits unter der Presse, und wartet die Versendung des ersten Bandes bloß noch auf den Stahlstich, der bis Mitte Juni's bestimmt fertig wird. Es ist bloß Unterzeichnung, keine Vorausbezahlung erforderlich, und ist jede Buchhandlung im Stande, an solche Kunden, welche Conto haben, die Lieferungen auf Jahres-Credit abzugeben, wodurch der Ankauf außerordentlich erleichtert wird.

Die hochw. Geistlichkeit, so wie das verehrl. Publicum überhaupt, wird, wie wir gewiß hoffen, bereits die feste Ueberzeugung gewonnen haben, daß wir nicht bloß solchen Unternehmungen, welche Religion und Wissen wahrhaft fördern, unsere Kräfte weihen, sondern solche auch immer mit Gottes Hülfe in der verheißenen Weise hinausführen und dadurch unser Wort lösen; daher hoffen wir auch bei dem

herrlichen Unternehmen des heil. Carl Borromäus eine recht zahlreiche Theilnahme zu finden.

Ferner ist daselbst erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Cardinal-Dekan Bartholomäus Pacca's

Memoiren.

Sechster Band.

Auch unter dem Titel:

Nachrichten über Portugal,

mit

einer kurzen Geschichte der Nuntiatur

zu Lissabon,

vom Jahre 1795 bis 1802.

Von

Cardinal Bartholomäus Pacca

(ehemaligem Nuntius in Lissabon).

Nach dem italienischen Original (Velletri 1835) übersetzt. gr. 8. in Umschlag broschirt. Preis 48 Kr. oder 12 Gr. Der erste bis fünfte Band der Memoiren kosten 5 Fl. 36 Kr. oder 3 Thlr. 11 Gr.

Fromme Gebetsübungen.

Uebersetzt aus dem Lateinischen

von

Lorenz Stempfle,

Professor der Theologie zu Dillingen.

(11 Bogen.) Geziert mit einem sehr schönen Kupfer und gestochenem Titel. Thannhausen 1836. gr. 12. Preis für Druckpapier 24 Kr. oder 6 Gr. Velinpapier 30 Kr. oder 8 Gr.

Zur Empfehlung dieses Gebetbuches bedarf es wohl nichts beizusetzen, als die Worte der bischöflich augsburgischen Approbation: „Das Manuscript: „„Fromme Gebetsübungen ꝛc.““, welche größtentheils aus den heil. Schriften, besonders aus den Psalmen, aus kirchlich-liturgischen Gebeten und aus Stellen der Kirchenväter entnommen sind, und als eine Anleitung, das Gemüth zu Gott zu erheben, vorzüglich dienen können, wird zur Drucklegung oberhirtlich approbirt, und allen, die fromm und gottselig leben wollen, empfohlen."

In der K. Kollmann'schen Buchhandlung in Augsburg ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Die Engel.

Ein Familiengemälde

für

die Jugend.

Mit einer Zugabe

von

Meßgebeten und andern Andachtsübungen.

Verfaßt

von einem katholischen Geistlichen;

nach dem Entwurfe des Herausgebers,

Fr. S. Riederer,

Pfarrers in Rottenburg, Bisthums Regensburg.

Mit einem Stahlstiche (der Schutzengel).

12. in Umschlag geheftet. 15 Kr. — 4 Ggr.

Ohne Stahlstich roh 12 Kr. — 3 Ggr.

Diese kleine ausgezeichnete Schrift kleidet die Lehre von den Engeln, welche für die Jugend bisher noch nie bearbeitet worden ist, in eine lehrreiche und anziehende Erzählung ausführlich und ganz vortrefflich ein. Was könnte man der Jugend Passenderes geben? Bei diesem Inhalte ist jede weitere Empfehlung überflüssig, um dieser Schrift die größte Verbreitung zu sichern.

Moralische Betrachtungen

eines

Klausners

über

die Wahrheiten der Religion.

Et in Sapientia Religio, et in Religione Sapientia est.
Lact. Div. Inst. Lib. IV. C. 3.

12. in Umschlag geheftet. 18 Kr. — 4 Ggr.

„Die Religion", sagt der Hr. Verfasser im Vorworte, „führt den Menschen zur wahren Glückseligkeit und zum höchsten Gute; in ihr ist die Erfüllung aller Pflichten enthalten, und sie schließt die Ausübung aller Tugenden in sich ein. Nur sie kann geeignet sein, die feste Grundlage des

öffentlichen Wohls zu bilden, so wie sie die vorzüglichste Stütze der menschlichen Gesellschaft ist. Sie sichert uns vor Gefahren, ist die heilsamste Wohlthäterinn des Menschengeschlechtes und verleiht dem Geiste wahre Ruhe, so wie sie ihn erleuchtet, erheitert, stärkt und belebt. Die unendlichen Wohlthaten dieser ewigen Himmelstochter werden aber leider sehr häufig verkannt und es werden immer Einwendungen gegen sie vorgebracht. Es dürfte daher nicht überflüssig sein, in gedrängter Kürze dasjenige zu wiederholen, wodurch jene Einwürfe schon so oft zurückgewiesen worden sind."

Dieses ist die Absicht, welche der Herr Verfasser bei der Herausgabe dieser kleinen Schrift gehabt hat, die eine kurze, aber treffliche Apologie der christlichen Religion ist, wie die römisch-katholische Kirche sie lehrt. In unsern Tagen, wo Unglaube und Indifferentismus so herrschend sind, ist daher diese Schrift ganz zeitgemäß und gewiß der höchsten Verbreitung würdig.

In der K. Kollmann'schen Buchhandlung ist so eben erschienen und an alle soliden Buchhandlungen Deutschlands, Oestreichs und der Schweiz versandt:

Kurze

Anleitung,

eine

Bibliothek zu ordnen

und

in der Ordnung zu erhalten.

Von

Benedict Richter,

Benedictiner-Priester des uralten Stiftes Raygern in Mähren, Doctor der Philosophie und der freien Künste, Scholarch des Oberdonau-Kreises, Rector an der kathol. Lehranstalt bei St. Stephan in Augsburg, Professor der Philosophie daselbst, correspond. Mitglied der kaiserl. königl. m. schl. Gesellschaft zur Beförderung der Natur- und Landeskunde, Mitglied des pomologisch-önologischen Vereins in Mähren.

Mit sechs lithographirten Tabellen.

gr. 8. geh. 1. Fl. — 16 Gr. sächs.

Wir machen alle Bibliothek-Besitzer, Bibliothecare, Gelehrten und Litteraturfreunde auf dieses Werk aufmerksam, welches, gleichsam ein Compendium der Bibliothek-Manipulations-Kenntnisse bildend, nicht genug empfohlen werden kann.

Der hochw. Herr Verfasser behandelt in gediegener Kürze und Deutlichkeit die mannigfachen Stoffe, die man in den bisher vorhandenen

Werken über dieses Fach viel zu weitschweifig, zu breit und dennoch nicht genug erschöpfend fand, und macht diese daher fast entbehrlich.

Die beigefügten sechs lithographirten Tabellen geben eine Anschauung der innern und äußern festgestellten Ordnung und zweckmäßigsten Einrichtung einer Bibliothek. Den Anhang bildet eine kurzgefaßte Geschichte der Bibliothek des Stiftes Raygern in Mähren.

Trostbuch
für
Kranke und Sterbende.
Verfaßt
von
K. Ulenberg,
Pfarrer in Köln.

Nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche vollständig herausgegeben
von
M. Kaufmann,
Chorherrn zu Luzern.

Zweites Buch,

Wie man mit den Kranken umgehen solle, so lange sie noch Gehör, Sprache und Verstand haben.

Preis 54 Kr.

Ferner ist in demselben Verlage erschienen und eben daselbst zu haben;

Geschichte
der
kirchlichen Revolution
oder
protestant. Reformation
des
Cantons Bern
und
umliegender Gegenden.
Von
Carl Ludwig v. Haller.

gr. 8. 1836. Geheftet. Preis 1 Fl. 36 Kr. — 1 Thlr.

Die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts ist ein Weltereigniß, welches in seiner Größe und Ausdehnung von den Urhebern derselben nicht gesehen, dessen Folgen von Niemanden geahnet worden

und dessen Resultate auch in unsern Tagen noch nicht abgesehen werden können. Die Revolutionäre unserer Tage bekennen es frei, daß die Revolutionen, welche wir erlebt haben und die daraus noch erfolgen mögen, nur eine Fortsetzung der gegen die Kirche gewagten Empörung seien; dessen nicht zu gedenken, wie sehr die Wahrheit dadurch vielfach zweifelhaft gemacht, die Bekehrung der Welt zum Christenthum in ihrem schönsten Laufe gehemmt, so viele Institutionen aufgelöst und die Kräfte der Christen im bedauernswerthen wechselseitigen Kampfe aufgezehrt worden, statt in der Hand eines Einzigen und geleitet von Einem Haupte zur Ausbreitung des Reiches Gottes verwendet zu werden.

Ein solches Ereigniß kann daher nie zu sehr studirt, es kann nie zu bestimmt gefragt werden: was für wichtige Gründe vermochten wohl die Urheber der Reformation zu einem solchen Schritte? waren sie die von Gott berufenen Männer, gotteswürdige Werkzeuge, um Großes zu wirken? Haben sie ihre Absichten so in der That vollführt, wie es die unendliche Wichtigkeit des Gegenstandes forderte? Die Wahrheit tritt mit der Zeit immer wieder ans Tageslicht, und zwar immer mit desto heller leuchtendem Glanze, je eifriger man sie zu verhüllen gestrebt hatte.

Man bedenke, welch gräuliche Vorwürfe der kathol. Kirche über Abfall, Verfälschung der Wahrheit, Sittenlosigkeit gemacht worden; wie man die Kirche und deren Oberhaupt mit Reden, Druckschriften und Bildern zu entwürdigen getrachtet, wie jene Zeit auch die grundlosesten Dinge geglaubt und als Wahrheit hingenommen; wie die Führer der Reformation mit der Lehre umgegangen; was sie für Verbesserung der Sitten gethan — und man würde staunend sich fragen, ob und wie solche Dinge möglich gewesen seien, wenn nicht unsere Zeit uns den Schlüssel zur Erklärung alles dessen in die Hand gäbe.

Darin besteht Haller's Verdienst, daß er die Geschichte jener wichtigen Zeit, wie sie sich in der westlichen Hälfte der Schweiz, dem Hauptsitze der zwei Schweizer-Reformatoren, abgesponnen, klar und faßlich darstellt; daß er die der Kirche gemachten Vorwürfe beleuchtet; daß er dem Leser anschaulich macht den Leichtsinn, womit die Reformatoren die wichtigsten Heilswahrheiten behandelten, die Regierungen durch die Kirchengüter lüstern gemacht und das Volk mit der Hoffnung auf Abschaffung der Zehnten gegängelt, aber betrogen worden, und wie Gewaltthätigkeiten von Regierungen das Werk vollendet haben. Alles dieses ist mit solcher Klarheit im Hinblick auf unsere Tage hingezeichnet, daß man bisweilen glauben möchte, der Verfasser hätte unsere Tage schildern wollen. Die Facten sind aus protestantischen Quellen enthoben, somit Glaubwürdigkeit ihnen nicht abzusprechen. Die Schrift ist belehrend für den Katholiken und Protestanten, weil sie ihm zeigt, was er von der Reformation zu halten habe, und wie die Kirche Gottes, wenn auch von Menschen bisweilen befleckt, doch eine göttliche Anstalt ist, die man nicht zu sehr schätzen und nicht ungestraft verlassen kann.

Vierte Auflage
des hauber'schen Prediger-Lexikons
in 5 Bänden in gr. 8.

Im Verlage der Joseph Wolffischen Buchhandlung in Augsburg ist erschienen und in allen in- und ausländischen Buchhandlungen zu haben:

Vollständiges Lexikon für Prediger und Katecheten. Vierte, sehr vermehrte und verbesserte Auflage von Michael Hauber, erzbischöflich geistl. Rathe, königl. baier. Hofprediger und Hofcaplan. 1r und 2r Band. Abendmahl bis Gegenwart Gottes. 77 Bogen in gr. 8. Jeder Band 2 Fl. oder 1 Thlr. 8 Gr. sächs.

Der öffentliche Unterricht des Seelsorgers ist in jeder Hinsicht eine der wichtigsten und heiligsten, aber auch der schwierigsten seiner Pflichten, wenn er nach dem Beispiele seines erhabenen Meisters die ihm anvertraute Herde auf dem wahren Wege der Tugend dem Ziele ihrer Bestimmung, der ewigen Glückseligkeit, zuführen will. Aber dieser Pflicht zu genügen, sind weder Frömmigkeit noch Eifer, noch Kenntnisse allein zureichend, sondern diese Gaben des Himmels müssen sich mit der Kunst vermählen, und auch die geistliche Redekunst bedarf neben angebornen Talenten äußerer Hülfsmittel, und deren um so mehr, je mannigfaltiger die Verhältnisse sind, durch welche die Fruchtbarkeit des öffentlichen Unterrichts bedingt wird. Es muß daher jedem, der vor Kirchengemeinden zu reden verpflichtet ist, erwünscht sein, ein Werk in die Hand zu bekommen, das alle Gegenstände des öffentlichen Unterrichts in lexikalischer Ordnung abhandelt, jedem derselben mehre Entwürfe und Ausarbeitungen zu öffentlichen Vorträgen beifügt und die einschlagenden Stellen aus der heiligen Schrift und den Kirchenvätern anzeigt.

Nun dürfen wir aber mit vollem Rechte behaupten, daß wir durch das hauber'sche Prediger-Lexikon ein solches Handbuch geliefert haben; denn wie sehr es seinem Zwecke entspricht, beweisen hinlänglich die in kurzen Zwischenräumen auf einander gefolgten neuen Auflagen, wovon wir hier die vierte, von dem gelehrten Herrn Herausgeber abermals mit aller Sorgfalt durchgesehene, mit sehr vielen und den reichhaltigsten Verbesserungen vermehrte Auflage der hochwürdigen katholischen Geistlichkeit übergeben.

Ueber die Einrichtung dieses Werkes noch Folgendes: Der Hauptsatz eines jeden Predigt-Entwurfes ist nicht nur in zwei oder drei Untersätze abgetheilt, sondern auch jeder von diesen wieder in mehre Glieder aufgelöst; zugleich sind die Hauptideen angegeben, die zur vollkommenen Ausführung dienen können. Nach den Entwürfen folgen diejenigen Stellen aus der heiligen Schrift und aus den heiligen Vätern,

welche bei jedem Artikel mit Nutzen gebraucht werden können; die Väter-Stellen sind jedesmal ausführlich angegeben, dagegen aber die Schrift-Texte weggelassen und nur die Stelle citirt, die man bei irgend einer Materie gebrauchen kann, wohl wissend, daß jeder Prediger und Katechet eine Bibel, nicht aber alle die bändereichen Werke der heiligen Väter besitze. Hierauf folgen die ausgearbeiteten Stellen, jedoch nur in solchen Andeutungen, daß dem Seelsorger hinlängliche Freiheit bleibt, dieselben seinem Zwecke, den Umständen, der Zeit und dem Orte gemäß anzupassen und auszuschmücken, durch seinen Geist zu beleben und sich anzueignen. Bei einigen Artikeln findet man am Schlusse auch noch vollständig ausgearbeitete Predigten als Muster. Um die Anwendung der Materien noch mehr zu erleichtern, sind am Ende jedes Bandes passende Exordien auf die Evangelien beigesetzt. Dem fünften Bande wird sich ein ausführliches Verzeichniß aller abgehandelten Gegenstände anschließen, welchem zwei umfassende Register folgen, wovon das eine die Materien zu Predigten über die sonntäglichen, das andere die Materien zu Predigten über die festtäglichen Episteln und Evangelien des ganzen katholischen Kirchenjahrs enthält und andeuten, an welchem Sonn- und Feiertage eine jede Materie, dem Inhalte der Epistel oder des Evangeliums entsprechend, vorgetragen werden kann. Denn auch dem denkenden Seelsorger fallen bei Durchlesung eines Evangeliums nicht immer gleich alle Materien bei, die man daraus ziehen könnte; oft auch fühlt er sich durch örtliche oder höhere Rücksichten bewogen, über einen bestimmten Gegenstand zu predigen, und erinnert sich nicht sogleich, bei welchem Evangelium er die Gelegenheit dazu ergreifen soll, ohne dem Texte Gewalt anzuthun. Durch diese Stoff-register aber wird ihm der Schlüssel dazu in die Hand gegeben.

Das ganze Werk soll bis zum Schlusse dieses Jahres vollendet sein; der 3te Band, von dem bereits 13 Bogen fertig sind und an welchem unausgesetzt fortgedruckt wird, kann bis nach Ostern ausgegeben werden, der 4te Band erscheint bis Michaeli, der 5te im Monate December; hiedurch ist auch die Anschaffung dieses wichtigen und gehaltvollen Werkes erleichtert, da nur bei Empfang jedes Bandes der Betrag dafür entrichtet werden darf und durchaus keine Vorausbezahlung Statt findet. Obwohl jeder Band durch die großen Vermehrungen an Predigt-Entwürfen, neuen Artikeln, vollständig ausgearbeiteten Musterpredigten, durch außerordentliche Vervollständigung der Schrift- und Väterstellen u. s. w. an Bogenzahl bedeutend stärker geworden ist, als die Bände der früheren Auflagen, so belassen wir es doch bis zur Vollendung des Ganzen bei dem äußerst billigen Preise von 2 Fl. oder 1 Thlr. 8 Ggr. pr. Band, bitten aber das Unternehmen durch fernere zahlreiche Theilnahme zu unterstützen.

Augsburg, im März 1836.

Joseph Wolffische Verlagsbuchhandlung.

Bei A. Marcus in Bonn ist so eben erschienen und durch alle guten Buchhandlungen zu beziehen:

Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen

von

Ferdinand Walter.

Siebente, völlig umgeänderte Auflage.

Mit königl. würtembergischen Privilegien.

52 gr. Median-Druckbogen, Preis 3 Thlr. 8 Sgr. oder 6 Gulden.

Dieses Lehrbuch, dem der Recensent in der leipziger Litteraturzeitung 1831, Nr. 297, selbst neben dem Werke Eichhorn's den Vorzug an eigentlicher Gelehrsamkeit und Reichhaltigkeit des Stoffes einräumen mußte, erscheint hier in einer neuen, wesentlich verbesserten Gestalt, welche dasselbe der ausgezeichneten Theilnahme, die es gefunden hat, noch würdiger machen wird. Nicht nur ist dasselbe in allen Theilen neu und sehr sorgfältig durchgearbeitet, sondern es ist auch durch eine Verbesserung der Anordnung, durch Weglassung oder Zusammenziehung des minder Wesentlichen, und durch die Oekonomie des Druckes möglich geworden, ohne erhebliche Vermehrung der Seitenzahl dem Stoffe sehr vieles für die gegenwärtige Zeit Interessante hinzuzufügen, insbesondere auch nach dem mehrfach ausgedrückten Wunsche, die neuere Litteratur reichlicher anzuführen. Unter den im Anhange abgedruckten Gesetzen befinden sich einige Decrete der französischen Kaiserzeit, welche auf dem linken Rheinufer noch gelten, und die auch an andern Orten bekannter zu sein verdienen, als sie es wirklich sind.

Der Verleger hat es sich zur Pflicht gemacht, durch eine schöne äußere Ausstattung dem Publicum für die dem Werke bisher zu Theil gewordene ausgezeichnete Aufnahme seinen Dank zu bethätigen.

Bei A. Marcus in Bonn sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ritter, J. J., Handbuch der Kirchengeschichte. Erster Band. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8. 1836. 2 Thlr. — 3 Fl. 36 Kr.

— — dessen zweiter Band. Zweite, verbesserte und vermehrte Aufl. gr. 8. 1836. 2 Thlr. — 3 Fl. 36 Kr.

— — dessen dritter Band. 1te und 2te Abtheilung. gr. 8. 1833. u. 1835. 2 Thlr. — 3 Fl. 36 Kr.

Dieses ausgezeichnete, jetzt wieder vollständige und bis auf die neuere Zeit fortgeführte Werk hat besonders durch die neue Bearbeitung der beiden ersten Bände sehr gewonnen. Der Preis ist nach Verhältniß seines Umfanges höchst billig, so daß eine große Verbreitung desselben mit Recht erwartet werden kann.

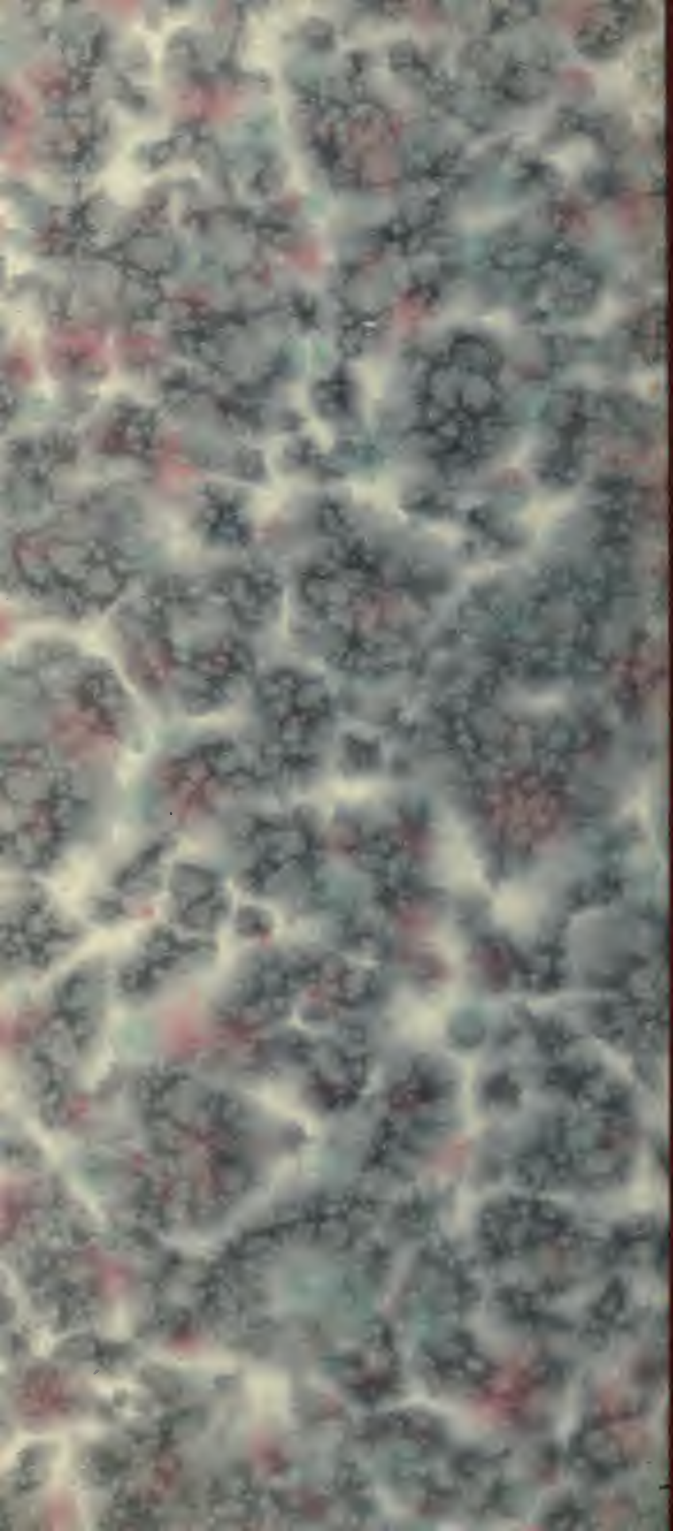
Vogt, Niclas, Grund- und Aufriß des christlich germanischen Kirchen- und Staats-Gebäudes im Mittelalter, nach unverwerflichen Urkunden und Zeugnissen dargestellt. Zweite, durch einen Anhang vermehrte Ausgabe, bei Gelegenheit der Erscheinung des dritten Bandes der Monumenta Germaniae historica etc. von G. H. Pertz. gr. 8. 1836. geh. 20 Ggr. — 1 Fl. 30 Kr.

So eben ist bei mir erschienen und in allen soliden Buchhandlungen vorräthig:

Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baader's. Von D. Franz Hoffmann, ord. öffentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Würzburg. Preis 4 Fl. 12 Kr. — 2 Thlr. 8 Gr.

Franz Baader's speculative Lehre ist eine einzige, bis jetzt im Ganzen unbegriffene Erscheinung unserer Zeit. Zwar ist längst unter den geistvollsten Forschern der Nation nur Eine Stimme darüber, daß der geniale Schwung, der großartige Tiefsinn, die überschwellende Fülle des Gedankenreichthums, welche diesen Denker auszeichnet, ihn den ersten Forschern aller Jahrhunderte beigesellen. Keiner der ausgezeichneteren Denker seit Schelling ist völlig unberührt geblieben von den Wärme- und Lichtstrahlen dieses wohlthätigen Gestirnes am Himmel der Wissenschaft, und es ist von nicht geringem Interesse, in dieser Beziehung die Zeugnisse zu vergleichen, welche Steffens, Schubert, Kanne, Fr. v. Schlegel, Ast, selbst Göthe und Jean Paul Frdr. Richter, Hegel, Göschel u. s. w. der Genialität und den inhaltschweren Leistungen Franz Baader's in ihren Schriften abgelegt haben. Welche Anerkennung dieser eminente Geist

nun auch bei den Ebenbürtigen seiner Zeit findet und gefunden, so war dies doch nur in einem beschränktern Kreise. Man klagte allgemein über die Schwierigkeit, zum Verständniß seiner Schriften zu kommen, welches durch das Aphoristische seiner Darstellungsweise noch insbesondere erschwert wurde. Der geistreichste unter den Schülern des großen Denkers hat es nun unternommen, durch Bearbeitung dieses Werkes das Studium der speculativen Lehre desselben zu erleichtern; es wird daher allen, welche an den geistigen Bestrebungen und Bewegungen der Zeit ein aufrichtiges Interesse nehmen, vorzüglich aber der jüngern Generation, als Erleichterung ihrer Forschungen und Studien willkommen sein.

Aschaffenburg, im April 1836.

Theodor Pergay.